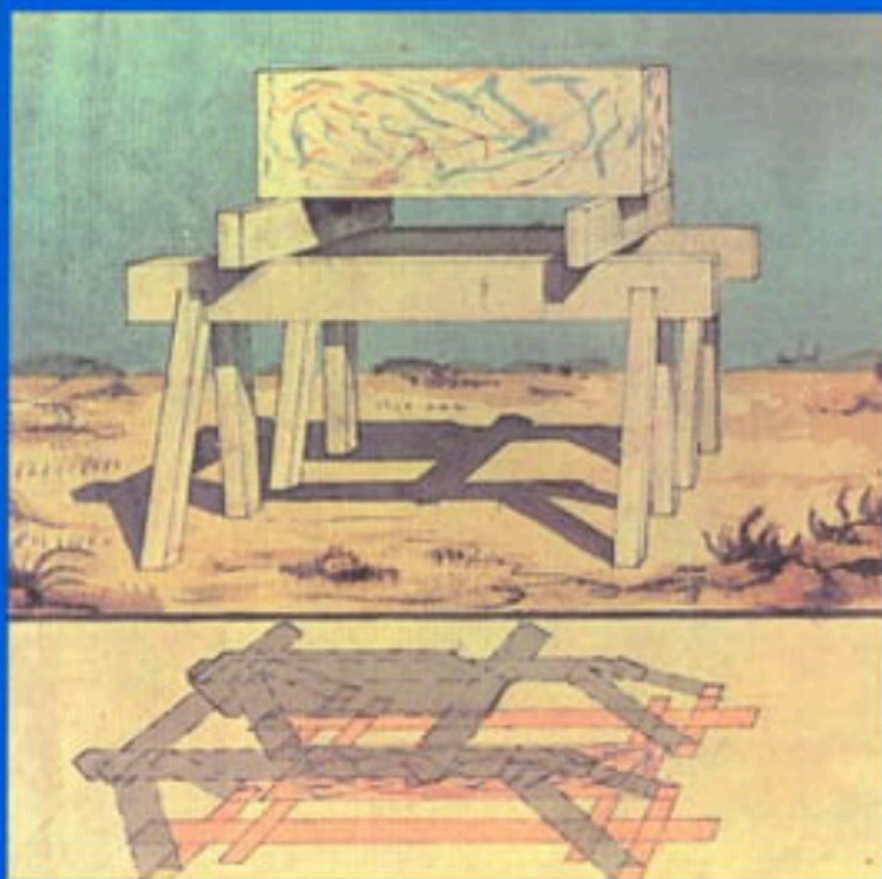


Roberto Calasso

La ruina de Kasch



COMPACTOS  ANAGRAMA

LA RUINA DE KASCH

ROBERTO CALASSO



**ANAGRAMA
COMPACTOS**

Título de la edición original:
La rovina di Kasch

Edición en formato digital: junio de 2022

© imagen de cubierta, Acuarela de Vivant Denon

© de la traducción, Joaquín Jordá, 2000

© Adelphi Edizioni S.p.A., 1983

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2000
Pau Claris 172, Principal 2^a
08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4494-8

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es

En su origen las montañas tenían grandes alas. Volaban por el cielo y se posaban en la tierra, a su capricho. Entonces la tierra temblaba y vacilaba. Indra cortó las alas a las montañas. Fijó las montañas a la tierra para estabilizarla. Las alas se convirtieron en nubes. A partir de entonces las nubes se recogen en torno a las cimas.

TALLEYRAND: Hablo en el umbral de este libro porque he sido el último que ha conocido las ceremonias. Hablo asimismo, como siempre, para engañar. Ni a mí ni a ningún otro está dedicado este libro. Este libro está dedicado al dedicar.

«Es un hombre difícil de seguir en los *meandros* de su vida política, M. de Talleyrand», dijo la duquesa d'Abrantès abriendo las puertas del *Salon de M. de Talleyrand*. A la entrada, los fragantes estucos del Ancien Régime. A la salida, el tinelo burgués. En el centro, las fieras hipnóticas del Imperio nos miran fijamente desde los brazos de los sillones. Y, en habitaciones laterales, saludamos a la guillotina y a los bosques americanos. Al fondo, un Congreso tropieza en las figuras de sus danzas. De todos los rincones saltan hacia los invitados los Mots del Príncipe. Un delicado tam-tam, instrumento que por primera vez se había escuchado en los funerales de Mirabeau, los transmite por los meandros, billets doux a lo largo del camino. Muchas voces diferentes los narran, casi nunca la del propio Príncipe, tan perezoso para escribir. Confiaba algunas terribles verdades al instante de una respuesta, las arrojaba al rumor de la conversación, corriendo cada vez el peligro de que no fueran recogidas. Pero Talleyrand, revenu de tout antes incluso de emprender el viaje, en una cosa por lo menos mantuvo siempre una magnánima confianza: en la sociedad como salón resonante, donde siempre se oculta por lo menos un oído que capta. Así, esos Mots, envueltos en vendas balsámicas, atravesaron los años como si fueran infolio. Ciertos aristócratas, de viejos, tienden a parecerse a sus criados. El Gran Chambelán se convertirá aquí, poco a poco, en simple maestro de ceremonias, custodio de una casa de espectros, guía turístico. Los meandros de su vida y de su salón se prestarán a servir de marco a una impía representación que desde entonces siempre se repite, aunque con mudables secuencias, en lugar del mito que la sociedad se había olvidado de repetir.

En los salones que envolvían blandamente, dulcemente por una última vez, el Congreso de Viena, en las conversaciones entabladas en el hueco de una ventana, transcritas de inmediato por las policías secretas, no se trataba únicamente de intrigas galantes y de lo que luego los libros de historia denominarían el nuevo equilibrio de Europa. Se planteaba una cuestión, antes y después que ninguna otra: transformar definitivamente el *řta*, esa articulación entre cielo y tierra que hace posible la vida y le confiere un orden. Todo había comenzado el día en que los dioses, cansados tal vez de la sólida y opaca angustia de la mezcolanza primordial, «desearon: “¿Qué hacer para que estos mundos nuestros se separen un poco? ¿Cómo tener más espacio?” Y entonces respiraron en esos mundos pronunciando las tres sílabas “vi-ta-ye”, y los mundos se alejaron entre sí y hubo más espacio para los dioses». Y, más adelante, para los hombres. Estaba claro que ya no era el momento de tratarlo, y a decir verdad nadie lo recordaba exactamente, pero seguía urgiendo resolver un problema de familia que se remontaba exactamente al *řta*: legitimar como su heredera a la *legitimidad*. También se experimentaba cierta aprensión a hablar de leyes. La verdadera palabra del momento era otra: legitimidad, y el único que podía recogerla era Talleyrand, el hombre que siempre había mantenido relaciones de cortés distancia con la ley. El paso era enorme, por ello se le debía advertir lo mínimo posible. Andaba sumergido en bailes y en fatigosas querellas dinásticas, cuando no domésticas. Legitimidad era el último nombre tranquilizador, un pícnic entre las herbosas ruinas. Pero detrás de la legitimidad se ocultaba otro nombre, otro reino: el reino de la convención, que finalmente alcanzaba el poder absoluto. Hasta entonces había sido la eterna rama menor de la psique, su potencia había crecido constantemente, pero en una sombra innombrable, porque le faltaba precisamente la legitimidad. Para tenerla, habría de vaciarla y vestir sus ropajes. Ahora se trataba de reconocerla de hecho, dándole al hecho el imperio. Evidentemente se había llegado a ello por necesidad política. Con la campaña de Rusia, Napoleón había evocado el fantasma de la guerra ilimitada, atraída por la tierra que ya por sí misma representa lo ilimitado, lo incontrolable, la irrecuperable mezcolanza, la salida-de-sí de Europa, lejos de la civilisation y de su douceur. Ese mismo ilimitado ya estaba a punto de manifestarse en el interior de Europa; con eufemismo diplomático le llamarían «la cuestión social». Así que había llegado el momento de ceder el poder a la única fuerza que prometía pactar de igual a igual con lo ilimitado, cuando no dominarlo (pero ya entonces eran pocos los convencidos de ello): la Convención en tanto que Legitimidad. El tiempo ya se encargaría de esclarecer, de blanquear los huesos de los significados. En la jungla entre Tailandia y Camboya vagaba Pol Pot con los suyos. Para la mayor parte del mundo que le rodeaba él seguía siendo la única *legítima* autoridad de su país. Los templos derribados por su majestad se extendían en las vastas y numerosas fosas comunes, profundamente excavadas en la tierra. La estratificación de esos muertos resume nuestras Fases Canónicas: en el estrato más bajo los cadáveres muestran jirones de ropas variopintas, son fieles de Lon Nol (el

Ancien Régime); luego siguen, de abajo arriba, los bonzos budistas (los sacerdotes refractarios); después unos cuantos paisanos genéricos (la policía de la Salud Pública dirigida contra cualquiera); finalmente, los harapos oscuros de los propios khmer rojos (los verdaderos jacobinos, los verdaderos bolcheviques, conspiradores y renegados). Los sepultureros amontonaban pilas de cráneos de la misma forma en que desde los tiempos remotos los campesinos camboyanos solían amontonar su cosecha anual de piñas americanas. Ante las fosas comunes la historia vuelve a ser historia natural.

DUQUESA D'ABRANTÈS: ¿Cuándo comenzamos todos a enmascararnos? Dejadme recordar..., sí, era cuando todavía no me dejaban presentarme en sociedad, y mis primos de dientes afilados me visitaban para contármelo todo... Eran los años imprudentes del Directorio, cuando las togas púrpuras embaladas en Inglaterra fueron requisadas en la aduana..., cuando Bonaparte fue recibido en el Luxembourg por los cinco Directores empenachados, con los mantos colmados de arabescos, corte medieval -sí, porque todavía no habían optado por la Virtud romana-, lívidos de ansia ante el General que el sublime Ossian mantenía colgado a dos pulgadas del suelo..., dijo nuestro querido amigo, nuestro, y de todos, perenne traidor, Talleyrand, el único que ha sabido traicionarlo todo, menos el estilo..., y no evidentemente por delicadeza, sino porque es el cetro de oro al que se regala, al final, un vasto reino de este mundo, y de algún otro... Como un campamento de nómadas atontados, entre piezas de tela robadas a ignorantes viajeros, así era el París de entonces... Todos soñaban con la Corte, pero ya comenzaban a perder el recuerdo de los gestos justos..., representaban el pueblo, pero no basta... aunque siempre representantes, un poco como esos que estaban a punto de invadir las diligencias en la provincia... con sus nuevas listas...

Un invencible tropismo dirige el alma hacia Talleyrand: «En cierta ocasión, en los tiempos de mi juventud, e incluso después, cuando amaba las novelas de aventuras y los melodramas, vi que lo que me apasionaba era *la incertidumbre sobre la identidad de las personas*.» ¿Cómo no experimentarla sobre esa máscara que tantos llamaron fúnebre o impenetrable o impasible, mientras otros le atribuían las más dispares infamias y las más improvistas virtudes? Una máscara que había velado sobre todo el turbio curso de las Fases Canónicas, las cuales también poseían dudosas identidades: no sabían, ni habrían sabido nunca, considerarse faustas o infaustas, marcadas todas ellas «niveis atrisque lapillis». Al final, lo único que se podía decir de ellas era aquello que Bloy había registrado brutalmente, como siempre: «Evidentemente Dios ya no sabía qué hacer con ese viejo mundo. Quería cosas nuevas, y para instaurarlas necesitaba un Napoleón.» A excepción de esa áspera certidumbre, el conjunto titubeaba, y entonces los rasgos de una fisonomía se ofrecían como el último punto de apoyo. Por otra parte, todo conocimiento es fisiognómico.

El último sabio de la fisiognomía, Lavater, pidió la colaboración del joven Goethe para sus *Physiognomische Fragmente*. ¿Acaso no estaba ya convencido de la «general homogeneidad de todas las formaciones de la naturaleza»? Sin duda, fue la respuesta de Goethe, y su contribución a la obra de Lavater habría llegado incluso más lejos. Hasta los objetos, los vestidos, los ambientes se convertían para él en parte de la ciencia fisiognómica: «La naturaleza forma al hombre y el hombre se transforma, y esta transformación, a su vez, es natural; quien se encuentra situado en medio del vasto mundo construye otro dentro de él, un pequeño mundo rodeado y protegido de muros, y decorado a su imagen.»

Más de cincuenta años después, el viejo Goethe hojeó cierto día la *Collection des portraits historiques de M. le baron Gérard*, publicada por Urbain Canel, París, 1826. Eran unos aguafuertes más bien imprecisos, que la mano de M. Pierre Adam había sacado de esos suntuosos retratos dispersos por Europa. El amigo Boisserée, de visita en casa de Goethe, se quejaba de la tosca calidad de la ejecución. Goethe le replicó: «Queridos muchachos, nosotros, en nuestra weimariana modestia, nos contentamos con estas cosas. Ustedes son demasiados exquisitos y difíciles de contentar.» Ya a solas, Goethe contempló largo rato esos aguafuertes. Le importaba muy poco el arte, perseguía su sueño fisiognómico. Hojeando el álbum, su mirada cayó sobre un hombre que había conocido en la ya célebre jornada de Erfurt, sentado a la derecha de Napoleón (que había pronunciado aquella molesta frase: «Voilà un homme!»). Contemplando el retrato de Talleyrand, escribía: «Cuanto más contemplamos esta colección, más importante nos parece.» Sin embargo, al comentar los retratos de Alejandro I, de Carlos X, de Luis Felipe de Orléans, sus palabras habían sido de un aprecio amablemente genérico. Solo ante Talleyrand le sentimos sumirse en aquella oscura calma contemplativa de la que emanaban sus páginas más perfectas: «Aquí estamos ante el primer diplomático del siglo. Está sentado en la máxima quietud y atiende con abandono todos los casos del momento. En el centro de una habitación altamente decorosa, pero no llamativa, le vemos vestido con un simple y apropiado traje de Corte, el sombrero emplumado sobre el canapé, justo detrás de él, como si este hombre de los *affaires* aguardase el anuncio de que la carroza está preparada para llevarle a una reunión; el

brazo izquierdo está apoyado en el canto de la mesa, junto a papeles y plumas, el brazo derecho en el regazo, el pie derecho levantado sobre el izquierdo, y él aparece perfectamente impasible. No podemos dejar de recordar a los dioses de Epicuro, que viven allí “donde no llueve y no nieva y nunca sopla la tempestad”; así es la tranquilidad de este hombre, ileso entre las tempestades que silban a su alrededor. Se puede entender que consiga asumir dicho aspecto, pero no que pueda mantenerlo. Su mirada es de lo más insondable; mira frente a sí, pero es dudoso que vea a quien le observa. Su mirada no se dirige hacia dentro, como la del que piensa, y tampoco hacia fuera, como la del que observa; la mirada reposa en sí y sobre sí [*in und auf sich*], al igual que toda su figura, la cual no insinúa exactamente autocomplacencia, sino más bien cierta falta de relación con el exterior.

»Pero da igual, por más fisiognomistas e intérpretes a que nos dirijamos, de todos modos nuestra comprensión se revelará demasiado corta, demasiado pobre nuestra experiencia, demasiado limitada nuestra imaginación para que podamos hacernos una idea adecuada de dicho ser. Es verosímil que lo mismo les sucederá en el futuro a los historiadores, los cuales podrán ver en qué medida esta imagen nuestra podrá serles de ayuda.»

Ocultas en esa recensión tan superflua, tan marginal para el ochentón Goethe, que todavía debía terminar su Gran Obra suspendida entre los arquetipos (y era obligatorio para él, el ser orgánico y completo, no dejarla en un estado fragmentario), las líneas sobre Talleyrand aludían a una cauta revelación del Dichter sobre sí mismo. También Goethe conocía el arte de ocultarlo todo en la superficie. Un álbum de grabados de personajes ilustres, donde el estrépito de la historia ya está congelado, donde las miradas tienden ya a hacerse obtusas, como luego en las ilustraciones del *Magasin Pittoresque*, era un ocasión adecuada para quien sostenía ser «poeta ocasional». Y precisamente allí, más que en una conversación con Eckermann o con cualquier otro oído devoto, Goethe ha querido aludir a esa larga vida paralela que le había acompañado en el país de las convulsiones. En el fondo, ellos dos eran los únicos seres con un cierto significado absoluto que habían sobrevivido a todos, desde los primeros años del patinaje y de los boudoirs hasta la vejez honorable, ceremoniosa e incomprensible. La vejez de quien sabe demasiado. Goethe ya se había insinuado en el caparazón del Grosser Dichter, Talleyrand recibía en Valençay a un escritor enfermo de curiosidad, Honoré de Balzac, que le miraba como a un antiguo ejemplar, imponente y delicado, de los Saurios; o, peor aún, recibía a la tumultuosa George Sand y a su pandilla (y Madame de Dino, como siempre al lado del Príncipe, anotaba: «A fin de cuentas, muy poco graciosa; y el resto de la compañía de una vulgaridad total»).

En esa página Goethe lanzaba una dura advertencia: no os hagáis ilusiones, oh estudiosos, de lograr entender la mirada de Talleyrand, no os hagáis ilusiones de lograr entender la tersa severidad del viejo consejero Goethe. Y el juego era llevado hasta la provocación. Goethe, «el olímpico», como siempre repetiría a partir de entonces el Kitsch germánico, recurría incluso a los «dioses de Epicuro» para aproximarse a la mirada de Talleyrand. Debía saber, sin embargo, que, según la opinión corriente, aquella mirada se había posado sobre casi todas las maldades posibles, y habría incluso preparado alguna de ellas.

La osada superposición de los dos rostros impasibles, supuesta por Goethe, no tardaría en ser percibida y manifestada. Fue Sainte-Beuve, que lo entendía casi todo y hacía lo posible para que no se notara demasiado, quien escribió unas pocas líneas al respecto, en la notice que introducía uno de los más atractivos ilustrés románticos, el Molière con las viñetas de Tony Johannot, publicado por Paulin en rue de Seine, París, 1835 (Talleyrand todavía vivo, Goethe, muerto hacía poco): «Y, sin embargo, su lucidez [de Molière], la frialdad habitual de su carácter, en el centro de una obra tan ágil, no aspiraban mínimamente a la imparcialidad calculada y congelada, como se ha visto en Goethe, el Talleyrand del arte: estos refinamientos críticos en el seno de la poesía todavía no habían sido inventados en aquel tiempo.» Son unas líneas ocultas junto al marco, para que no se noten demasiado. Pero las notó el malhumorado y excesivo Barbey d'Aureville -que sin embargo no desperdiciaba ocasión para expresar su desprecio feudal hacia las babuchas de Sainte-Beuve («Sainte-Beuve no amaba la discusión, le encendía las orejas, y su afilada lengua comenzaba a balbucear por la cólera y el despecho...»)-, quien las presentaba como una inmerecida intuición: «Cierto día Sainte-Beuve tuvo una iluminación, y llamó a Goethe un Talleyrand literario; hoy se arrepiente de esa justa idea.» Pero en ese punto intervendría él, Barbey, con sus salidas de tono: «Ese *exhibicionista* que tal vez Goethe no era por naturaleza, pero en el que le han convertido sus admiradores con su excesiva admiración, ocultaba cuidadosamente la vaciedad de su ser bajo su aire olímpico, de igual manera que Talleyrand, que no era menos vacío, ocultaba la suya bajo su pose indolente y burlona de gran señor blasé y que *ha visto mucho mundo*...

»En realidad, existe un gran parecido entre Goethe y Talleyrand, ¡dos almas de príncipes! Goethe es un Talleyrand literario, encaramado sobre su corbata como Talleyrand. Solo que, aunque también tenía la famosa corbata que se anudaba dieciocho veces, Goethe no poseía, sin embargo, la impertinencia con la que Talleyrand ladeaba la cabeza, ni su ojo fascinante, entornado, la mirada de víbora lánguida, porque esto son cosas espontáneas y naturales que Talleyrand poseía -¡dones de Dios o del diablo!-, mientras que nada es espontáneo

y natural en Goethe, ese actor de ópera, siempre delante de un espejo...»

¿Cómo fue posible que la Revolución encontrara a Talleyrand? «Amaba la vida del mundo de otra época, como podía vivirla un hombre de su condición y de sus cualidades: amaba con pasión a las mujeres, el juego y todo lo que formaba entonces un hombre a la moda, y así fue como el 1789 encontró a M. de Talleyrand.» Le encontró dotado asimismo de una anormal perspicacia para captar el curso de los tiempos. Y allí ya estaba toda su inteligencia política. «Los beneficios que disfrutaba le serían arrebatados por la fuerza de los acontecimientos, y, en su opinión, era mejor abandonarlos antes (sigo diciendo *tal vez*).» La duquesa d'Abrantès insinúa, en la ironía de su *tal vez*, una de las raras características que pueden ser atribuidas con toda seguridad a Talleyrand. Olfatear los tiempos, una fiera en el boudoir. La decisión aristocrática de regalar lo que un instante después le sería arrebatado («solo cabía una decisión: ceder antes de verse obligado a hacerlo, y cuando aún podía convertirse en un mérito»). Un Talleyrand no puede admitir que se le quite algo, pero admitirá que puede darlo todo. Sobre todo si lo que da es un *Gift-gift*, un regalo envenenado, un objeto de su odio privado: por ejemplo, los privilegios eclesiásticos, que eran muestras de un oficio (el episcopado como oficio) al que le había obligado el connatural despotismo de sus padres. Donando a la nación esas rentas y esos privilegios se vengaba del aspecto demoníaco de la nobleza -la autoridad invulnerable-, que había tenido que sufrir desde su nacimiento.

Detrás de la resaca de los hechos, detrás de los juramentos y las traiciones, se encuentra también alguna tenaz *fidelidad* de Talleyrand. Determinadas percepciones parecen haberse impuesto en él desde siempre, y nada de lo que luego llegaría a ocurrir consiguió alterarlas. En primer lugar, el reconocimiento precoz de que la era de los bouleversements y de las convulsiones, en suma «la era de las revoluciones», había comenzado; de que todo movimiento, a partir de entonces, embravecería la corriente, y que eso obligaba a una adecuada, y definitiva, alteración de todas las modalidades de la acción. Determinadas señales de la fuerza serían a partir de entonces ridículamente impotentes; mientras que gestos de otro tipo decidían más que las batallas (el baile dado por Talleyrand para Madame Bonaparte en el hôtel Galliffet, el 3 de enero de 1798, por ejemplo). En segundo lugar, que el *summum bonum*, el sol supersensible de la acción política, a partir de entonces ya no consistiría en impedir o fomentar esas convulsiones (puerilidades miserables en ambos casos), sino en *mitigar el golpe*, impregnando las aristas de balsámicas y residuales douceurs, envolviéndolas en nobles gasas abandonadas en los desvanes. Y sobre todo *quitando fe* a las convulsiones, no atribuyéndoles aquello *de más* que siempre pretenderán representar: en una palabra, no creer que la carnicería podía convertirse fácilmente en sacrificio. Aun sin liturgia, ya se estaban moviendo en un vasto matadero.

El *tat tvam asi*, ese «lo que tú eres» que abre las puertas del cosmos y de la mente, presupuesto de cualquier presupuesto de los vedas, no es, por otra parte, tan excéntrico respecto a la existencia común. Sin duda no más que el *ego cogito* de Descartes. Pero el Occidente civilisé, el siglo XVIII que está en escena, parece separado por una lápida de plomo de todo lo que podría dirigir la mirada hacia el *ātman-brahman*. El hermetismo sigue proliferando, pero ahora se adapta al papel de las sectas, se prepara para los veladores que bailan. Y, en todo caso, prefiere mezclarse con proyectos de política oculta, que acaban por alejar de la contemplación. La clarté enseña fundamentalmente a no ver determinadas cosas. Lo que importa -ya lo decía Descartes- es delimitar el campo, expugnar la psique-sin-fronteras, dejar por el contrario que el esprit se desenfrene en su áurea jaula temblorosa. Pero también existen acontecimientos geológicos que acompañan a la historia. En este caso la aparición de un nuevo continente salvaje en el interior de Europa: Alemania. El Nebelmeer pintado por Friedrich es el homenaje póstumo a esa aparición, que se había producido bajo el signo de la Romantik. «India acabó por ser Alemania», observó Victor Hugo ante los juegos de sombras que adornaban el «muro de los siglos». Cada civilización siente necesidad de alimentar, en su interior, su Oriente. Cuando sonaron las primeras notas del piano romántico, Europa recuperó en aquel sonido penetrante su Oriente, que durante largo tiempo había intentado perder.

La función de Talleyrand era fundamentalmente la de maestro de ceremonias, pero en una época que había extraviado el sentido de las ceremonias, aunque recayera torpemente en ellas a cada paso. En ese momento Talleyrand *ofrecía su brazo*, impasible, y ayudaba a salir del apuro. Pero lo más alarmante era su mirada distante al ofrecer ayuda. Durante décadas, a excepción de la pausa candente del Terror, Talleyrand no cesó de *hacer entrar en sociedad*, con alguna discreta sugerencia, a la Historia, pesada, sangrienta y torpe en sus ropajes sucesivos. Hizo entrar en sociedad al gobierno de los parvenus, al demimonde por primera vez en el poder, con el Directorio. Y casi cuarenta años después, ochentón, hacía entrar en sociedad, en Londres, al gobierno de los bourgeois por primera vez en el poder *con su verdadero nombre*, abogados y comerciantes, ya no citoyens. A sus ojos, la Historia aparecía marcada por un progresivo deterioro del tono. Pero, de todos modos, había que ayudarla a deslizarse, con alguna fluidez, por sus guías. Talleyrand sentía un justificado horror por la repentina

detención de la Historia, por sus calambres. Así que se dedicaba a poner alguna gota de aceite entre los engranajes, en la confianza de que otros colocarían la arena. Talleyrand lo preveía, lo sabía, lo había visto una vez y sucedería muchas veces más. Pero seguía igual: *glissez, glissez*, al final algo quedará. Un gesto, por lo menos.

M***: La Corte napoleónica se ha establecido en la selva ecuatorial, la teocracia se encuentra en los mercaderes del bazar, Lenin se ha puesto un uniforme de paracaidista y fuma cigarros Davidoff, los Sagrados Experimentos rodean los arrozales con los cadáveres. Resulta cada vez más evidente que la escena del futuro político es el África de Raymond Roussel. Y ahora nos veremos también obligados a redescubrir muchas cosas que el cielo había querido extirpar: se creía que lo importante eran las ideas, y ahora las tenemos enfrente, en fila, como latas abolladas de Coca-Cola. Pensábamos que el primer requisito era un conocimiento genérico («el Mal del mundo es la ignorancia» fue la última bandera, como siempre gnóstica, de los Lugares Comunes de la conquista) y descubrimos que toda la educación está atraída por algo tácito y sobreentendido, mientras que la instrucción solo explícita suena estridente y horrible, como un Racine interpretado en el penal para el cumpleaños del director. *Expressa nocent*.

Talleyrand nunca ha suscitado respeto. Desde que era un joven «*abbé mauvais sujet*» hasta las horas de la agonía, sobre él se arrojan insultos, denuncias, sarcasmos, maldiciones. Durante décadas se burlan de él porque es cojo. Chateaubriand escribiría de Talleyrand «que como sobre él se había arrojado mucho desprecio, se había impregnado de él y lo había puesto en las dos comisuras flácidas de su boca». Su madre implora a Luis XVI que no le proponga para el episcopado, ya que es indigno del hábito. Ya obispo, tiene que defenderse de acusaciones muy profanas (el juego, el agiotaje, las mujeres). Ministro de Asuntos Exteriores del Directorio, los mismos Directores que le han elegido le desprecian obstinadamente, y Rewbell repetía continuamente que «Talleyrand era la concentración de todos los flagelos, el prototipo de la traición tanto como de la corrupción. Es un lacayo maquillado del ancien régime, como máximo podría servir de criado de lujo, si fuera más hábil; pero las piernas le fallan tanto como el corazón». La prensa quiere despellejarle, y encuentra fácilmente materia para hacerlo. Y al fin un día hasta la furia del emperador se abatirá sobre él. Entonces Napoleón querría incluso pegar a Talleyrand, le gustaría romper por lo menos un vez su impasibilidad, y recurre al gesto más ridículo y más ultrajante; coge a Talleyrand por la barbilla, y le empuja contra la pared. Así encuentra también él la ocasión para un célebre mot: «Sois mierda en una media de seda.» La execración bienpensante hacia Talleyrand culmina, sin embargo, con los románticos: Chateaubriand, George Sand, Hugo. Devotos del ideal, todos quieren dar un puntapié notorio a Talleyrand como a un perro vagabundo en una época que no le pertenece, porque les pertenece a ellos. Aquí suenan las bocinas morales, la indignación se proyecta con vastas alas al futuro, rodea a todos los padres de familia venideros, habla en nombre de todos los jóvenes de nobles aspiraciones. Además, Talleyrand, para quien posee en grado eminente el oficio de la literatura, es un pretexto demasiado rico para escribir unas páginas de hosco virtuosismo. Es como una competición de retóricos alejandrinos: ¿quién conseguirá cincelar mejor el desprecio por Talleyrand, quién logrará grabarlo en el cielo como nueva catástasis? Mientras tanto la Opinión asimila, agradecida y ahíta. Y finalmente producirá el cristal purísimo del Lugar Común, registrado por Flaubert: «*Talleyrand*, príncipe de. Indignarse contra él.» Ha sido uno de los muchos pasos obligatorios en las negociaciones para la alianza entre el romanticismo y el Kitsch, una premonición de aquel embotamiento de la sensibilidad que avanza del febril 1830 al desolado 1850.

Comparado con Talleyrand, Chateaubriand es el otro camino de la sangre, la otra manera para hacer productivos (y útiles) a los antepasados. Talleyrand guiaba discretamente a los muchos y sucesivos poderosos que no sabían cómo se camina sobre los parquets; Chateaubriand, por el contrario, pretendió empapar la psique difusa con un nuevo líquido. Innominados crepúsculos, cataratas brumosas, resonancias huecas. Una pátina de yermo estético, una madeja de muerte, una telaraña de claustro, una hiedra invencible entre las viejas losas de piedra. Talleyrand era su enemigo primordial en tanto que primer rival en elaborar, en hacer fructificar el pasado en la nueva era.

EL SENADOR DE SAN PETERSBURGO: Mientras contemplamos este crepúsculo moribundo, estos resplandores resquebrajados, vestigios de un Día que ya no volverá a ser, mientras esperamos que la noche opaca nos devuelva la hilaridad y el vacío, quiero deciros, aquí entre nosotros, Aberrantes, cuánto me alegra pensar que he nacido en este lugar híbrido, en este tiempo chillón que cada día sueño con ver destinado al suplicio. Sin perjuicio de reencontrarme luego con ustedes en esta terraza, apoyada en sus cuatro columnitas chinas, abandonándome a la más querida de las costumbres: el capricho de la conversación. Siento a mis espaldas la tranquilidad de mi biblioteca. Nunca he escrito, pero les he repetido con frecuencia qué majestad poseen para mí las impías doctrinas que siempre he execrado. Veo en ellas la acción de la malignidad acompañada de la excelencia formal, en una mezcla hecha para

susitar respeto. Pocas ideas -pero no utilicemos esta palabra inoportuna-, pocos enunciados completamente carentes de presagios sobre lo que en realidad somos indudablemente, pocas reglas de comportamiento desprovistas de cualquier resonancia han embridado la tierra, sin que nosotros alcancemos ni siquiera a decir quién las ha propuesto, y ni siquiera si alguna vez han sido escritas.

La naturaleza volátil y promiscua de estas frases las emparenta con lo que fueron los proverbios. Son un elemento que respiramos sin saberlo. Y su vacuidad va unida a su inmenso poder: a una capacidad de multiplicar la fuerza, de mezclar y remover la tierra sin que nadie pueda decir cómo de esos jirones de palabras se ha originado este incesante zumbido. Y en el fondo yo soy el más fiel degustador de estas maldades. Mucho más que quienes las practican como si fueran la naturaleza campestre. Así sucedió que, cuando encontré a Fouché, nos miramos al principio como dos libertinos de un mismo club. Tal vez entonces le dije que no estaba de su parte solo porque el Bien era más peligroso.

Imperio: momento de suspensión, de terror oculto. El poder siente miedo de sí mismo, y el miedo corroe cada día. La voluntad de detener en una inmovilidad zoomorfa (Egipto sobre los muebles) la gran dégringolade de la era burguesa. El Imperio sigue intentando inventarse una aristocracia (en tanto que reino de la voluntad, debe poder inventarse *todo*; la Restauración, con sus aristócratas vueltos a los lugares legítimos, no consigue ni por un momento ocultar que está instaurando el Tendero. Egipto: sobre la máxima precariedad imprimir el sello de la máxima fijeza. El Egipto napoleónico es la última aparición en imágenes del terror ante la historia. Luego la historia arrastrará todo hacia su vecino estuario. Encuentro entre las aguas dulces y saladas, el Liffey en el Atlántico, lacerante desvanecimiento: la historia abandona a sus restos en la posthistoria. Una despedida perpetua, que sigue renovándose.

Cruzada la barrière Saint-Martin, y escoltado por un solo cosaco, Nesselrode avanzaba por los «boulevards, atestados de gente endomingada. Parecían haberse reunido para una fiesta y no para la entrada de un ejército enemigo». En esa ciudad que durante unas horas concentraba la ausencia de cualquier poder, buscó inmediatamente el único lugar que ofrecía una garantía de seguridad, la morada donde el poder siempre había tenido una habitación: allí donde aguardaba, detrás de las claras pilastras del hôtel del Infantado, M. de Talleyrand. El ángel blanco del Norte, el zar de los uniformes demasiado atildados, de la excesiva cortesía, ávido de gustar a todos, aunque detrás chirriara la estepa, había sido advertido, no se sabe por quién (tal vez por un emisario de Talleyrand, supuso alguien, como siempre), de que el palacio del Elíseo, donde pensaba instalarse, estaba minado, una trampa. Talleyrand, por el contrario, este alto dignatario del poder derrotado, esta autoridad de una política que ahora debía ser borrada, se presentaba como el inviolable; rodeó de una nube de polvo a Nesselrode, que había entrado mientras estaban peinando al Príncipe. Un nimbo protector, la extrema aura, descendida del trono y vaporizada. Pero se trataba justamente de dar una pátina de antigua costumbre a un gesto escandaloso, el vencedor que visita al poder derrotado como a un viejo amigo, para sentirse seguro. Pocos días después, a cualquier hora, la escalinata bullía de voces. Talleyrand se había reservado el entresuelo, Nesselrode tenía el segundo piso, el zar el primero, con sus edecanes. En el patio, sobre las balas de paja, dormitaban los cosacos.

Talleyrand fue el primero en entender que el nuevo mundo salido de la era napoleónica en la esperanza de un equilibrio ya no esperaba, no reclamaba una ley, sino la apariencia de una ley. Cualquier otra solución habría sido demasiado dura y lo habría arruinado rápidamente. Ya nadie podía defender una ley intocable -y casi ni siquiera pensarla-, a no ser un auténtico excéntrico como Joseph de Maistre en la terraza de San Petersburgo; una ausencia de ley, un total abandono a la fuerza y a las momentáneas convenciones entre fuerzas era exactamente lo que el mundo no podía permitirse nombrar, aunque lo practicara todos los días. Mejor dicho, no podía nombrarlo *precisamente porque* lo practicaba. Así pues, la referencia a la ley seguía pareciendo necesaria, pero la propia ley debía revelarse prácticamente vacía, incapaz de resistir cualquier examen. De ese modo la ley se aproximaba a convertirse en un puro ornamento de los hechos, un rizo de énfasis, un artificio útil para inaugurar monumentos, un punto de apoyo para el farmacéutico que perora en el café. El siglo entero abundaría, como ninguna de las edades precedentes, en llamadas a los principios, incluso custodiando en el secreto de la mente un único principio sobre los principios, el napoleónico: «*Principes est bien, cela n'engage point.*» A partir del momento en que Talleyrand pone sobre la mesa la carta de la legitimidad, acompañando el gesto con escasas y persuasivas palabras, comienza la fastuosa proliferación de la bêtise, que encontrará sus deslumbrantes cronistas en Baudelaire, después en Flaubert, después en Bloy, después en Kraus, y fijará las celebraciones de su propio centenario en agosto de 1914, sustituyendo los fuegos artificiales de Versailles por los proyectiles y el retumbar de los morteros en el frente belga. Entonces ya no se hablaba de «legitimidad», pero siempre hay alguna abstracción, cada vez más débil, que ocupa el puesto vacante de la ley: le correspondía ahora a la «neutralidad». Las migraciones de lo sagrado ya no empapaban el blasón de una

dinastía, sino el papel de un pacto. En ese momento no restaba más que enunciar la frase de Bethmann: «Todo esto por una palabra -neutralidad-, por un pedazo de papel.» La equivalencia se planteaba entonces entre «un pedazo de papel» y una carnicería de nuevo tipo, más vasta, más capilar, abierta a todos, que permitiría a la antigua divinidad de la guerra reírse de una vez por todas de la inepta ley que había pretendido someterla.

«La leyenda de los orígenes de los Wahnungwe arranca de un soberano llamado “Madsivoa”. Hacen derivar este nombre de *dsivoa* (lago, vado, estanque).» Todas las teorías occidentales de la legitimidad tienen un defecto: no conocen las aguas del origen. «¿Quién te ha hecho rey?», pregunta Aldeberto, conde de Périgord, antepasado de Charles-Maurice de Talleyrand, a Hugo Capeto, rey de la Ile-de-France, el primero de los reyes de Francia. Pero Capeto no puede contestar: «Vengo del Dsivoa, del estanque de los orígenes, he salido de una de esas burbujas de agua que se forman espontáneamente en su superficie.» Sin esas aguas, *todos* son usurpadores. Y los primeros usurpadores pueden recurrir entonces a un único aliado: el tiempo. Cuando una soberanía lleva *un cierto tiempo* subsistiendo se supone que la crudeza con que ha afirmado su fuerza ya se ha rodeado y cubierto de la *douceur* de una costumbre, de una aceptación prolongada, en suma, de una tradición. Así que la tradición ya no servirá para reivindicar el origen, sino para ocultarlo. Los grandes Aufklärer, los terribles iluminadores, hasta Nietzsche, Freud, siempre han sido fanáticos buscadores de orígenes y genealogías; ese era el peculiar *nefas* de Occidente que les atraía y les deslumbraba. Colmando el vacío de ese origen fallido, pensaban que finalmente resultaría posible descender sin engaño hasta el presente; descubrieron entonces el origen como engaño, eligiendo con este gesto el engaño en que *ellos* querían caer, que hasta el final les atormentaría.

En la legitimidad se unen las dos operaciones fundamentales que se realizan en la mente: la analogía y la convención, ramas que se bifurcan de un solo tronco: la sustitución. Para la analogía, la única legitimidad es la de la sagrada investidura, que desciende por resonancias y simpatías a lo largo de todos los peldaños del ser. Allí donde se extingue esa resonancia, ninguna legitimidad es admisible. Para la convención, la legitimidad es el primer ejemplo de ese acuerdo arbitrario que permite hacer funcionar todo tipo de mecanismos, desde el lenguaje hasta la sociedad. Como siempre, la convención no se preocupa en este caso de esencias ni de sustancias, sino de funcionamiento, y está dispuesta a permutar (ella, que es el alma misma de la sustitución) una forma por otra.

Cuando Von Neumann, en 1956, aprovechó las Silliman Lectures para resumir rápidamente qué acababa de suceder, qué estaba sucediendo entre las máquinas que ya calculaban por su cuenta, cuando comenzó presentando la distinción entre calculadoras digitales y calculadoras analógicas, se daba un nuevo nombre a los dos polos que ocultamente nos sostienen. El polo digital parecería biológicamente secundario y dependiente, de la misma manera que el cambio parecería secundario respecto al objeto a cambiar. Pero luego el polo digital takes command, revelando una capacidad de rodear el otro polo, de absorberlo y, naturalmente, de utilizarlo. El polo digital confiere un gran poder, pero no contiene, dentro de la máquina, aquella fisicidad de los valores móviles que es un último recuerdo palpable del mundo exterior. Digitalidad es pura secuencia de signos; cuando su dominio se ha extendido a todo, ya no sabemos qué tierra nos sostiene, si es que sigue habiendo tierra. Seguimos viviendo el polo analógico, pero ya no sabemos cómo nombrarlo: es emoción muda, que oprime y ya no desemboca en el antiguo estuario. La digitalidad le ha preparado un nuevo lecho, indestructible silicio. Encima, corre una corriente silenciosa, en espera del Bateau Ivre.

«M. de Talleyrand, descendiente de una de las más antiguas familias de Francia (incluso de condes soberanos), era el mayor de tres hermanos; pero, cojo desde la infancia, no le habían considerado digno de figurar en sociedad, y le habían destinado a la Iglesia, aun siendo él un hombre totalmente desprovisto de las disposiciones que pueden hacer tolerable dicho estado en la comunión romana. Más de una vez le he oído decir que, despreciado por sus padres como un inútil que no podía servir para nada, había adquirido en su infancia un humor taciturno y sombrío; nunca había dormido bajo el mismo techo que su padre y su madre; le habían obligado a renunciar a su derecho de primogenitura en favor de su hermano menor.» Etienne Dumont, cronista de Mirabeau, presenta a Talleyrand con lacónica sequedad, poniendo inmediatamente una llaga al desnudo. La invalidez de Talleyrand es adquirida, accidental, pertenece a la casualidad de la historia y de la fortuna: a los cuatro años, cuando estaba confiado a una campesina, se disloca un pie al caer de un aparador. Pero por ese accidente, por esa culpa del azar, la sangre le ultraja, renegando de él. Talleyrand es la legitimidad negada. Talleyrand tiene la suerte de *convertirse* en expósito. A partir de entonces, reconocerá una doble descendencia, del más bajo y del más alto origen en la escala de la vida. Será la sangre más antigua, condenada por el azar; pero también será la planta silvestre, que crece solitaria. El ser de la tierra más rica de recuerdos y el que nunca ha compartido el techo con su padre. La raíz secular y el desarraigado. El que tiene el poder de dar protección y

el que continuamente se ve obligado a buscarla.

La nobleza de los Talleyrand-Périgord no es una nobleza del espíritu o atraída por el espíritu. Es una nobleza biológica, que no acepta dar razones o justificaciones. *Re que Diou*, el emblema de la estirpe, significa que solo acepta responder ante Dios. Respuestas, si las hay, invisibles e indiscernibles. Por lo demás, nobleza es «un nombre y un blasón». Es una herencia, de la que el individuo solo es un vehículo ocasional. Y, como tal, el individuo no merece que se le conceda especial atención, salvo cuando en él se considera «la familia» («Porque en las grandes casas lo que se amaba era la *familia*, mucho más que los individuos, y sobre todo que los individuos jóvenes que todavía no se conocen»). Esta es la última forma sacrificial ahora vacía, reducida a su cáscara, como se perpetúa en la aristocracia, que solo puede renunciar al sacrificio renunciando a sí misma. Por ello Talleyrand sufrirá atrocemente ante la crueldad, la indiferencia y el abuso que le rodean como individuo y le inmovilizan en su papel juvenil de sacrificado (el primogénito tullido que es descartado y abandonado a la Iglesia, porque nunca podrá alcanzar la única gloria, la de las armas), pero jamás dirá una palabra explícita para renegar del mecanismo sacrificial. Por el contrario, el fondo de su política es una inclinación a la herencia sacrificial: única verdad, aunque sea insoportable. Pero nada tan insoportable como el sacrificio que sigue operando en la era que reniega de él, la misma en la que le toca vivir a Talleyrand. La fluidez huidiza de su política sirve para mitigar ese horror, para recubrirlo por un cierto tiempo con la veladura de su noble y sangriento pasado.

La Escena Originaria de la política-según-Talleyrand se desarrolla junto a la abuela Mortemart, «en una amplia estancia del castillo que llamaban la farmacia». Allí, sentado junto al sillón de terciopelo de la abuela (donde le situaba -y no dejaba de precisarlo- a los cinco años «mi derecho», al igual que más adelante, indistintamente, al lado de Napoleón, de Luis XVIII, de Carlos X, de Luis Felipe), el pequeño Talleyrand observaba el misterio primordial del poder: la virtud de curar, la que los reyes taumaturgos revelaban sobre los escrofulosos (lo repetiría Luis XVI en Reims, y el joven capellán Talleyrand lo vio hacer sobre dos mil cuatrocientos enfermos procedentes de las más remotas provincias: «Dios te cure, el rey te toca»), la abuela Mortemart la aplicaba a los enfermos de la aldea. El pequeño Talleyrand participaba con devoción en la ceremonia. Para aquellas ocasiones, la abuela tenía un vestido de seda, adornado de encaje. Llevaba una cascada de cintas con lazos en las mangas entonados de acuerdo con las estaciones. Sus manchettes de grandes dibujos tenían tres capas. Una palatina, un birrete con una mariposa, una cofia negra anudada bajo la barbilla componían su vestimenta del domingo, más cuidada que la de los restantes días de la semana. A su alrededor, una pequeña corte de nobles perigordinos mantenía la medida del Orden rodeándola mientras, en un sillón de terciopelo, delante de una mesita negra de antigua laca, con gesto ceremonial distribuía ungüentos, jarabes y otros medicamentos a los campesinos.

La abuela señalaba el ungüento que debía aplicarse, «uno de los gentilhombres que la habían acompañado a misa iba a buscarlo, otro presentaba la caja que contenía la ropa blanca». Entonces el pequeño Talleyrand sacaba de ella un trozo de paño y lo mantenía desplegado mientras la abuela lo cortaba. Esta es la función del ministro, desde la China de los Shang: permitir que se corte con precisión la tela que se aplica como venda. En la majestad de esta escena Talleyrand ha presentado, sin decirlo, su altísima concepción de la política, la que actuaría bajo diseños que nadie puede pretender haber reconstruido. Y en esa misma escena él percibía también una realidad que sigue inexplicada, que le servirá constantemente de guía: la «herencia de los sentimientos», la relación de alimentación sustancial, y no solo de destrucción, entre el tiempo y cualquier cualidad. Solo el tiempo permite que toda realidad segregue su *douceur*. Si no, todo es naturalmente áspero, hispido, árido. Los ancianos nobles perigordinos, que homenajearon a Madame de Mortemart y se aprestaban a no dejar huella de su existencia, preparaban con su paso silencioso la llegada de lo inaudito, indicando al niño Talleyrand cómo debería sostenerlo: «Las costumbres de la nobleza de Périgord se parecían a sus viejos castillos, tenían algo de grandioso y de estable; la luz apenas penetraba en ellos, pero lo hacía con dulzura. Se avanzaba con una útil lentitud hacia una civilización más iluminada.»

Talleyrand subraya en cada uno de sus gestos -pero nunca habla de ello, y tal vez tampoco piensa mucho en ello- el origen sacramental del poder. La paradoja de su arte consiste en hacer continuar y actuar ese origen en una época -la primera- en que la transmisión de la investidura se había interrumpido irreversiblemente. Así, la sacralidad tendrá que convertirse en una ficción, y el desafío consistirá en que sea una ficción poderosa: inventar, con Napoleón, una dinastía; pretender, con el Congreso de Viena, que todavía se pueda recurrir a un «principio», y precisamente a esa «legitimidad» que acababa de ser sepultada; hacer aceptar en sociedad incluso una insurrección, con Luis Felipe. Talleyrand creía menos que nadie en las ficciones que sugería. «Legitimidad» se convierte ahora en algo semejante a lo que será el «yo» en la época de Mach: fugaz pero útil punto de referencia. Sabía que en cada ocasión el objetivo era el de durar unos cuantos años. Después de unos años, la

simulación se acerca a su muerte, que es el encuentro con el fondo rocoso de la realidad simulada. Pero la transmisión del poder (y también la transmisión del pensamiento) será ahora -no podrá no ser- una cadena de estas ficciones serpenteantes precarias, que, sin embargo, consiguen una vez más, por breve tiempo, capturar la esencia del poder, o por lo menos destapan su frasco por un instante. Sobre la diferencia oculta entre el Nuevo y el Antiguo poder, sobre la secreta debilidad del Nuevo, unida precisamente a su vistoso aparato de poder, Talleyrand nos ha dejado la parábola de la farmacia de la abuela Mortemart, acompañada de un seco pero exhaustivo comentario: «Farmacias más dotadas y más científicas, utilizadas también quizá gratuitamente por médicos de gran reputación, no conseguirían nunca reunir tan pobre gente, y sobre todo hacerles tanto bien. En esas farmacias faltarían algunos grandes medios de curación para el pueblo: la buena disposición, el respeto, la fe y el reconocimiento.» Con el máximo de precisión y el mínimo de vistosidad, Talleyrand ha querido describir, aquí y solo aquí, el carisma del poder.

La Fayette es el Héroe de las Democracias. Siempre a caballo, su mirada vacía mide la multitud, busca con rapidez la «deliciosa sensación de la sonrisa de la multitud». Sabe que lo importante es pensar poco, pero con firmeza. Y sobre todo hay que saber captar el momento para determinados gestos que pueden convertirse en viñetas: el abrazo detrás de una ventana, mientras la multitud se agita; un corcel blanco, un penacho al viento. Con la usual perfidia, pero esta vez casi sofocada detrás de los elogios de rigor, SainteBeuve observó que La Fayette había transformado «el ídolo del honor en otro ídolo, el de la popularidad»; posterior sarcasmo: «el primer móvil de La Fayette es la *opinión* en el sentido honorable, la gloria en el sentido antiguo», alusión a la transformación de la *doxa* del antiguo esplendor de la apariencia en el aserrín mental de los contemporáneos.

Los nuevos ritos, que daban risa a Talleyrand, cargados de estridente grosería, como a la fuerza tiene que ser cualquier rito nuevo y laico, son para La Fayette un agua dulcísima que surca sin tregua su uniforme, a la que le falta aún -y por pocos años- la placa fotográfica. Ese héroe será el modelo de muchas vulgaridades, pero no puede decirse que la vulgaridad le roce realmente, en todo caso el ridículo. Le sigue defendiendo un tenue sabor del Ancien Régime, el recuerdo de muchas bellas mujeres conquistadas, incluso la difícil Madame de Simiane. Su patriótica vejez será una bandera venerada y un poco desteñida. También emanan de él las mayúsculas que martillarán en las salas de los Parlamentos, después en las plazas de los pueblos, antes de reencontrarse, un poco sorprendidas y reacias, en las tempestades de acero de agosto de 1914. Ellas «tampoco lo habían querido».

Con La Fayette se firma el pacto de la alianza entre las Buenas Causas y la Estupidez. Desde entonces, quien quiera el bien del Hombre tendrá del hombre una imagen groseramente imprecisa, simplona, obtusa, enfática. La Fayette se hace escoltar por el Soldado Desconocido. Para que el Bien reconquiste la fascinación de la aventura habrá que esperar a Simone Weil. Y así será solo porque la Weil contemplaba con atención el Bien de Platón.

La Fayette es el auténtico contrario de Talleyrand. Nacen y mueren en años próximos, ambos tienen gloriosas ascendencias, ambos participan en todo. Convencido, desde el principio, de *avanzar con los tiempos*, La Fayette se preocupa sobre todo por colocarse, de vez en cuando, en poses históricas, y entre una y otra sobrevivir. Es inquebrantable en su capacidad de no percibir. También Talleyrand *avanza con los tiempos*, asume su color, cambia de camisa y de juramentos. Pero no es esto lo que no se le perdona. Al contrario: es la sensación de que su amoralidad es coherente y fiel, que sus aguas perennemente móviles y temblorosas ocultan una piedra dura, antigua, que resiste las ofensas del tiempo mucho mejor que el cartón piedra de La Fayette.

La venganza de Talleyrand sobre La Fayette, después de las muchas injurias que en nombre de La Fayette se arrojan sobre Talleyrand, procede de un juez a la altura del caso: Vautrin. En el transcurso de la iniciación de Rastignac, el forzado le regala también estas palabras: «Tengo un amigo por el que he hecho mucho, un coronel del ejército del Loira que acaba de ser admitido en la guardia real. Escucha mis consejos, y se ha hecho ultrarrealista, no es uno de esos imbéciles que mantienen sus opiniones. Si debo darle un consejo más, ángel mío, es el de no mantener sus opiniones más que sus palabras. Cuando se las pidan, véndalas. Un hombre que se ufana de no cambiar nunca de opinión es un hombre que se impone a sí mismo moverse siempre en línea recta, un imbécil que cree en la infalibilidad. No existen principios, solo existen acontecimientos; no existen leyes, solo existen circunstancias; el hombre superior desposa los acontecimientos y las circunstancias para guiarlos. Si hubiera principios y leyes fijas, los pueblos no los cambiarían como nosotros cambiamos de camisa. El hombre no está obligado a ser más sabio que una nación entera. El hombre que ha prestado menos servicios que nadie a Francia es un fetiche venerado porque siempre ha estado airado, como máximo podría colocársele en el Conservatoire, entre los autómatas, con la etiqueta La Fayette, mientras el príncipe sobre el cual todos arrojan su piedra, y que desprecia la humanidad lo suficiente para escupirle a la cara todos los juramentos que requiere, ha impedido la desmembración de Francia en el Congreso de Viena; le deben coronas, y le arrojan fango. ¡Oh! ¡Yo no conozco bien las cosas! ¡Poseo los secretos de muchos hombres! Pero basta.»

(Difícil atacar a La Fayette. En última instancia es un amable fatuo, que ha decidido hacer de héroe plutarquiano como otros de financiero. Y lo ha decidido en parte porque se trata de un oficio de lo más intermitente, que permite vivir en los intervalos. Cuando entra en el salón del ideólogo Destutt de Tracy, la dueña de la casa dice *Mon cher Monsieur* «avec un son de voix enchanteur» y todos admiran su alta figura, que sostiene «un rostro imperturbable, frío, insignificante como un viejo cuadro de familia, una cabeza tocada con una peluca corta, mal hecha». Pero Stendhal no siente dudas: «Sentí, sin necesidad de que nadie me lo dijera, que M. de La Fayette era simplemente un héroe de Plutarco. Vivía al día, sin demasiado ingenio, limitándose a realizar, como Epaminondas, la gran acción que se presentaba. En la espera, se ocupaba únicamente, pese a su edad, de pellizcar por detrás las faldas de alguna chica guapa (*vulgo* tocarles el culo), y esto con bastante frecuencia, sin mayores problemas.» Era estúpido, pero en las *vague generalities* de sus discursos había «una elegancia de fondo», y una indiferencia de fondo para las elevadas ideas que profesaba con fervor, un poco como un libertino dispuesto a cualquier declaración meliflua que pueda favorecerle en un trabajo de seducción. «M. de La Fayette es extremadamente cortés e incluso afectuoso con todos, pero *cortés como un rey*.» Sabía de manera «admirable» que «lo esencial es no disgustar a nadie y recordar todos los nombres». Mientras le hablan de las jugadas políticas del día -y en eso no tiene dudas: favorecer a «todos los intrigantes, todos los estúpidos, todos los que se han lanzado a la exageración»-, su mirada sigue únicamente a una nueva y jovencísima invitada portuguesa, que se entrevé entre «las quince o veinte nietecitas de M. de La Fayette, casi todas rubias con una espléndida tez y una cara vulgar», que estaban «alineadas en orden de batalla sobre el diván azul.»)

«Lucien tuvo que soportar de parte del buen Gauthier lo que los mozalbetes de París llaman un discurso sobre América, la democracia, los prefectos que deben ser elegidos por el poder entre los miembros de los consejos generales, etc.

»Mientras escuchaba estos razonamientos que estaban impresos en todas partes, Lucien pensaba: “¡Qué diferencia de inteligencia entre Du Poirier y Gauthier! Sin embargo, probablemente Gauthier es tan honesto como canalla es el otro. Pese a mi profunda estima por él, me caigo de sueño. Después de todo esto, ¿cómo podré llamarme republicano? Esto me muestra que no estoy hecho para vivir bajo una república; para mí sería la tiranía de todas las mediocridades, y no consigo soportar con serenidad ni las más estimables. En mi opinión se necesita un primer ministro tunante y divertido, como Walpole o M. de Talleyrand.”

»Mientras tanto Gauthier estaba terminando su discurso con estas palabras... *Pero en Francia no hay americanos.*

»“Coja un pequeño comerciante de Ruán o de Lyon, avaro y sin imaginación, ¡y tendrá un americano!”

»“¡Ah, qué dolor me produce!”, exclamó Gauthier, levantándose tristemente para irse, mientras sonaba la una de la madrugada.»

* * *

NOTA PARA LUCIEN

Querido,

Han pasado casi ciento cincuenta años de tu encuentro con el buen Gauthier, casi doscientos de la toma de la Bastilla, y quiero darte algunas noticias. Seguido por sus compañeros, ahora ya no perdidos en sus provincias, sino arrogantes y omnipresentes en todos los mundos que, además, están también en vía de liberación, Gauthier no ha dejado de hablar un solo instante. Es más, invita al diálogo a quienquiera que sea. Mientras tanto, la Liga de los Compañeros ha rechazado masivamente ser *déniaiséé*. Y, si alguna de sus alegóricas delegadas permite a veces ser *débauchée*, se apresura a volver hosca al despacho. Nos gustaría que todas fueran Ninotchka, pero tampoco su tipo físico es ahora de los más frecuentes. Las carnicerías por una buena causa no han servido de nada. Y tampoco las matanzas fraternas. La ola de las buenas intenciones sigue chapoteando en medio del oleaje del tedio. La causa de la justicia y de los pueblos mantiene su mirada fija en las estampas de santos, pero nunca alcanza su blandura estética. La capacidad aventurera del Bien todavía está lejos de ser descubierta, después de que durante tantos años nos hemos visto obligados a refocilarnos con los Nefandos, siempre pródigos en intrigas e invenciones. Existe a nuestro alrededor una testaruda insistencia en cambiar la vida, pero sin nociones precisas sobre los facts of life. Mientras escribías los *Souvenirs d'égotisme* con tu escritura automática de Civitavecchia, confiabas en que aquellas páginas serían publicadas diez años después de tu muerte. Temías que el plazo de veinte años sería demasiado largo: una vez cambiadas todas las «nuances

de la vie», el lector solo percibiría las masas. Después te preguntabas: «Pero ¿dónde están las *masas* en estos juegos de mi pluma?» Pues bien, piensa que Gauthier, esa *nuance* tuya, se ha convertido en una masa, o en una multitud, como decía una profesora que no quería comprometerse demasiado con las palabras del día. Te abrazo y te espero esta noche para el whist.

Talleyrand

* * *

VIVIR EN EL TORRENTE

Talleyrand no tardó en percibir que las disputas del poder ya no se desarrollarían en un tablero donde las jugadas se suceden con ceremonial lentitud, sino dentro de una corriente mucho más fuerte que cuanto arrastraba. Este es el «torrente» de que hablaba a propósito de los años de la Revolución, el mismo que encontramos en las páginas de tantos contemporáneos suyos. «Solo podía vivir en el movimiento y en el torrente de los affaires», había escrito en cierta ocasión Saint-Simon del Regente; pero lo que había sido la elección de una droga para alguien que había «nacido aburrido», arrastraba ahora todo y a todos hacia cataratas amazónicas. La torrencialidad no era un accidente prodigioso que venía a turbar la historia, para ser luego reabsorbido; al contrario, era más bien la manifestación del nuevo carácter dominante -la fiebre experimental-, que se había injertado en la historia, transformándola para siempre. Talleyrand lo encontraría en todas partes, bajo Napoleón pero también bajo la Restauración, y finalmente bajo los burgueses de Luis Felipe. Llegaría justo a tiempo de saborear las primicias del pequeñoburgués protegiendo el ascenso de Thiers, ávido periodista llegado de provincias. Vistos por una mirada no indulgente, como la de Talleyrand, la Reacción y el Terror Blanco eran relevos que continuaban la carrera jacobina: «Quiero recordar además un decreto del intendente general del ejército austríaco, el conde Wursmser, para mostrar hasta qué punto llegaba el espíritu revolucionario, no puedo calificarlo de otra manera, de los Gobiernos que proclamaban que hacían la guerra solo contra la Revolución, en la persona de Bonaparte.» Como Talleyrand precisaría en la nota a los aliados con fecha de 31 de julio de 1815, el paso de la Revolución a Napoleón había sido el del «esprit d'égalité» al «esprit de conquête». Y podría decirse que, precisamente con la beatería de la Restauración, ese «esprit de conquête» había completado su obra de infiltración por toda Europa.

Entre las muchas ilusiones que Talleyrand no conoce está la del orden; jamás lo reconoció a su alrededor, si bien trabajaba por constituirlo. Desde 1789 hasta su muerte, para Talleyrand la revolución no se detiene nunca y prevé que seguirá largo tiempo sin detenerse. A principios de julio de 1830, escribía a Barante: «Nos movemos hacia un mundo desconocido sin piloto y sin brújula; hay una sola cosa cierta, y es que todo esto terminará en un naufragio. La revolución de Inglaterra ha durado medio siglo. La nuestra solo tiene cuarenta años; así que no puedo confiar en absoluto en ver su final. Dudo incluso de que alcance a verlo la generación actual y, salvo acontecimientos con los que no está permitido contar, quienes la verán no tendrán motivos para felicitarse. Estamos entrando en nuevas aventuras...» Revolucionaria, para Talleyrand, es una era en la que los hechos y las palabras, desvinculados de cualquier dependencia y arrojados como proyectiles, pesan continuamente sobre la vida, la plasman con rudas yemas, la obligan a ser reacción. La ebriedad de participar en el movimiento hacia adelante, como si la ola no fuera del mar sino de la propia voluntad, estuvo largo tiempo considerada una generosa ilusión, pero al final asqueaba a las mentes lúcidas (Baudelaire, Flaubert después de 1848). A casi dos siglos de distancia de aquel grandioso inicio, es una ilusión que solo merece el desprecio, y sigue alimentando la buena conciencia de la intelligentsia occidental (pero es un Occidente que faja el mundo como una cinta adhesiva). Ansía siempre «ir al pueblo», para encerrarse finalmente con él en una cámara de tortura.

También para Tocqueville la Revolución francesa es el principio de un «estado *permanente*», una nueva fusión entre la doctrina y la violencia, que prometía durar. Mientras tanto, una nueva especie de hombres actuaba incesantemente, ofreciendo al mundo una unidad disgregante, como un tiempo los monjes en los claustros habían cuidado sus invisibles junturas, entre las invasiones. Es una raza «turbulenta y destructora, siempre pronta a derribar e inepta para fundar; que no solo practica la violencia, el desprecio de los derechos individuales y la opresión de las minorías, sino que, y esto es lo nuevo, profesa que así debe ser, que proclama la doctrina siguiente: no existen derechos individuales y, por decirlo de algún modo, ni siquiera existe el individuo, sino una masa a la que todo le está permitido para alcanzar sus fines.» Y, aunque Tocqueville no quería nunca contar la historia, sino razonarla, su descripción se pierde ya hacia la novela rusa: «Desde hace sesenta años siempre ha habido una gran escuela de revolución abierta al público en un lugar cualquiera del

mundo donde todos los espíritus inquietos, violentos, hombres cubiertos de deudas... iban a formarse e instruirse.» Por ejemplo, la Universidad de Berlín, donde un noble arruinado, Bakunin, con el dinero prestado por el amigo Herzen, había ido a saborear la «voluptuosidad de la destrucción».

El mortal «torrente» de que hablaba Talleyrand se hace «tormenta» en la «confesión de fe» de Metternich a Alejandro I, fechada en Troppau, el 15 de diciembre de 1820, texto de referencia de cualquier Reacción. Las dos frases finales suenan así: «Todo gran Estado decidido a sobrevivir a la tormenta del momento sigue conservando grandes posibilidades de salvación. Una fuerte unión entre los Estados sobre los principios enunciados aquí derrotará la propia tempestad.» Una gélida ceguera sustituía ahora los remolinos sonoros de las aguas. La realidad amenazaba con congelar a su devoto observador. Pocos días después, viajando al Congreso de Laybach, Metternich advirtió como una gracia incongruente el «primer aliento del Sur», que disolvió «en menos de un cuarto de hora el hielo que cubría las ventanillas de la carroza, y que tenía en determinados puntos media pulgada de espesor». Por un instante retrocedió en el tiempo; ya no príncipe, sino criado, pero feliz: «He aspirado una vida nueva, como los criados que frecuentemente aspiran perfumes cuando abren la puerta de un salón.» Esa embriaguez suspendida duró poquísimo. El hielo volvía a caer: «Mañana veremos llegar el alud, el triste alud de los hombres de Estado.»

* * *

EXEMPLA VOLUPTATIS

Mademoiselle de la Force, antes de dedicarse -ya como Madame d'Aulnoy- a los cuentos de hadas, bailaba en Ménilmontant con M. de Briou, que se sabía de memoria páginas enteras de las *Astrée* y era guapo, de la pequeña nobleza y muy rico. Contrario a su pasión, el padre de M. de Briou encerró al hijo en una habitación que daba al patio del palacio. Mademoiselle de la Force contrató entonces a un músico ambulante para que hiciera bailar a sus osos en el patio de M. de Briou. Desnuda y empapada, metida en la piel de un oso, Mademoiselle de la Force bailó debajo de las ventanas del amado, y consiguió acercarse a él y concertar un nuevo encuentro, mientras con las patas marcaba el ritmo. Después de la exhibición, el músico distribuyó un cesto de higos entre sus osos y los devolvió al Pont-Neuf.

«Un vecino de la tierra de Combourg había venido a pasar unos días en el castillo junto con su mujer, muy atractiva. En el pueblo sucedió algo, no recuerdo qué; corrimos hacia una de las ventanas del salón para mirar. Yo llegué el primero, la forastera seguía mis pasos, quise cederle el puesto y me volví hacia ella; ella me cortó el camino sin pretenderlo, y me sentí apretado entre ella y la ventana. Ya no supe lo que sucedía a mi alrededor.»

«Una negra de trece o catorce años, casi desnuda y de singular belleza, nos abrió la barrera del recinto como una joven Noche. Compramos dulces, maíz, pollos, huevos, leche, y volvimos a casa con nuestras damajuanas y nuestras cestas. Regalé mi pañuelo de seda a la pequeña africana; fue una esclava la que me acogió en la tierra de la libertad.»

«Por esas mismas aceras donde ahora se ven pasear seres sucios y hombres con redingote, pasaban chiquillas con mantilla blanca, sombrero de paja anudado bajo la barbilla con una cinta, cestita en el brazo, con fruta o un libro; todas mantenían la mirada baja, todas se sonrojaban cuando se las miraba. «Inglaterra -dice Shakespearees un nido de cisnes en medio de las aguas.»

UNE FEMME CURIEUSE: La voluptuosidad es un estado de la imaginación que precede, acompaña y sigue al placer. Puede compararse con el aspecto que toman los árboles de un parque, los peldaños de una escalinata, el perfil de una mansión cuando están iluminados por la luna. Entonces una emanación luminosa hace resaltar su naturaleza; y la rodea un halo admirablemente dulce.

Igual que tres déesses del Folies Bergère aparecen Madame Tallien, Juliette Récamier y Joséphine de Beauharnais en el Bal des Victimes del *Napoléon* de Gance, tan fiel a la Légende como a la Voluptuosidad. Aquí no caminan por una pasarela deslumbrante, solo tienen que descender algún gris peldaño, sobre el cual emana «una dulce luminiscencia», escribió un periódico, mientras desde el fondo, a través de los barrotes de la cárcel, la remota luz del mundo exterior nimba hombros y peinados. La película está virada en malva; la cámara suspende su movimiento sobre las túnicas entreabiertas de las flappers del Directorio. Bonaparte, malhumorado voyeur, se retira a una esquina. Se reanuda el movimiento de la cámara, junto con la danza; en los cuerpos que

se mezclan, cada vez más mórbidos, no se distingue la curva trasera de la rodilla de la del cuello y de los brazos. En esta carnalidad de la emulsión la Gloire brota del sayo revolucionario.

* * *

EL GRAN BAILE

Con el Congreso de Viena aparece en la política una nueva dimensión del espectáculo. En esa prolongada concentración mundana nadie podía creer que el objeto de las negociaciones fuera el que todos decían: la restauración de la soberanía monárquica. Era urgente, por el contrario, poner a prueba por primera vez en un rico concierto ese *lenguaje de cobertura* que tanto contribuiría a hacer avanzar la política en las décadas sucesivas. «Las grandes frases sobre la “reconstrucción del orden social”, sobre la “regeneración del orden político de Europa”, sobre la “paz duradera fundada en un reparto de las fuerzas”, etc., eran recitadas para tranquilizar a los pueblos, y para dar a esa solemne reunión un aire de dignidad y de grandeza; pero el verdadero objetivo del Congreso era *la distribución entre los vencedores de los despojos arrancados al vencido*.» Esto anotaba Gentz en su memorial del 12 de febrero para el príncipe de Caradja, gobernador de la Valaquia. Pero la distribución de los despojos entre los vencedores es lo que sigue a cualquier guerra; si un observador penetrante como Gentz sentía la necesidad de precisarlo, era precisamente porque tenía una oscura percepción de que el aparato del Congreso era su auténtica novedad, mucho más que sus decisiones finales. Allí se estaba desplegando una nueva estética de la política. Y Gentz la advertía hasta tal punto que quería recordar, *in limine*, la persistencia, bajo la máscara de las grandes frases y de los grandes bailes, del antiguo e irreductible objeto de la política: la «distribución de los despojos».

Metternich anotó al margen del memorial de Gentz que ese texto pecaba de la «peculiar ligereza» de su autor, al cual por otra parte reconocía «las más excepcionales dotes intelectuales y un auténtico tesoro de conocimientos positivos». Según Metternich, Gentz tenía el vicio de confiar demasiado en sus impresiones, «que muchas veces eran el resultado de conversaciones de sociedad». Pero ¿qué era el Congreso sino una continua y desbordante conversación de sociedad, donde los espías y las damas desempeñaban un papel tan funcional como los ministros y los soberanos? Metternich lo sabía como pocos, y lo confirma su juicio final sobre ese memorial: «*A fin de cuentas*, esta descripción es exacta.»

Por primera vez en un encuentro de los poderosos de Occidente, en el Congreso de Viena se preocupan por el consenso de los pueblos. El miedo ha hecho necesaria esta novísima cautela, que exige innovaciones de lenguaje y de modales. Talleyrand, como siempre el más rápido en percibir, podrá decir tranquilamente que en el Congreso él defendía «la causa de los pueblos». ¿Cómo ha podido producirse tal cambio?

La historia, con inspiración, ha hecho retroceder el tiempo. Estos monarcas de antiguas dinastías se presentan en Viena como unos parvenus del poder, unos usurpadores fundamentales. El morbo napoleónico les ha contagiado a todos. Su obra más perversa ha sido la de anular el largo tiempo a través del cual los monarcas habían conferido *douceur* a su poder. Ahora todos ellos aparecen como afortunados sediciosos, que deben sobreponer, sin embargo, una artificiosa pátina de historia a la crudeza de su dominio. Por dicho motivo todos caen en la trampa de la legitimidad, que Talleyrand ha preparado; y se lanzan a las «grandes frases», que deberían tranquilizar a los pueblos.

En su miopía, piensan que esas frases serán suficientes para proseguir largo tiempo. No calculan que se trata de palabras drogadas, quien las ha utilizado una vez tendrá que utilizarlas cada vez más, cada vez con mayor frecuencia, hasta que se encapsulará en esas frases, hasta que tendrá que exigir que esas mismas palabras sean utilizadas por los súbditos, ya que mientras tanto se han convertido en instrumento obligatorio del poder.

Sin embargo, pocos meses antes de la inauguración del Congreso de Viena, alguien había descrito esa nueva trayectoria de la palabra, hasta informar sobre los procesos estalinianos. *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, de Benjamin Constant, había salido de la imprenta el 30 de enero de 1814:

«El despotismo proscrib[e] todas las formas de libertad; la usurpación, para justificar el derrocamiento de lo que ha sustituido, las necesita; pero al apoderarse de ellas, las profana.»

.....

«El déspota prohíbe la discusión y exige únicamente la obediencia; el usurpador prescribe un examen ridículo, como preludio a la aprobación.»

.....

«No hay límite a la tiranía que quiere arrancar los síntomas del consenso.»

.....

«La usurpación es lo que ha inventado las supuestas sanciones populares, las alocuciones, las monótonas felicitaciones, tributo habitual que en todas las épocas los mismos hombres prodigan, casi con las mismas palabras, a las medidas más opuestas; en ellas el miedo parodia todas las apariencias del valor para felicitarse de su propia vergüenza y agradecer sus propias desgracias. ¡Singular artificio por el que nadie se deja engañar! Juego de las partes que no impresiona a nadie y que, desde hace mucho tiempo, habría tenido que sucumbir bajo las saetas del ridículo! Pero el ridículo lo ataca todo y no destruye nada.»

.....

«El despotismo, en pocas palabras, reina con el silencio, y deja al hombre el derecho de callar; la usurpación le condena a hablar, le persigue en el santuario íntimo de su pensamiento y, obligándole a mentir a su conciencia, le roba el último consuelo que le queda al oprimido.»

.....

«La usurpación envilece a un pueblo a la vez que lo oprime: le habitúa a pisotear lo que respetaba, a cortejar lo que desprecia, a despreciarse a sí mismo y, si consigue durar un cierto tiempo, llega a imposibilitar, después de su caída, cualquier libertad, cualquier mejoría.»

Está claro que estas palabras describen fundamentalmente el paso de Stalin a Breznev, mucho más que la caída de Cómodo y los efectos del Imperio napoleónico, como Constant creía necesariamente. Pero preanuncian también el reino de esos paradójicos usurpadores legitimistas que dentro de poco intercambiarían sus susurros en el Congreso de Viena.

Una de las verdades más amargas e incomprensibles para aquellos contemporáneos, como Talleyrand, que todavía habían nacido en la época de la *douceur*, cuando el ridículo asesinaba, es la que Constant anuncia casi de pasada: «Pero el ridículo lo ataca todo y no destruye nada.» Aquí nombraba uno de los *arcana imperii* del soviétismo. Uno de los principales elementos de fuerza política de los jefes soviéticos ha consistido precisamente en haberlo entendido. El exceso de ridículo, su cotidiana e indefensa producción, puede llevar a neutralizar totalmente su poder destructivo. Y la perfección se alcanza cuando las historietas antisoviéticas pasan a ser parte del régimen. En cuanto a los resultados, serán mucho más fecundos y estables si todo esto se aplica a una psique como la rusa, la más experta -Gogol y Dostoievski lo demostraron- en «despreciarse a sí misma».

La teoría de la legitimidad, a través de la cual Talleyrand triunfa en el Congreso de Viena, se apoya en dos axiomas del derecho público: «Que la soberanía no puede ser adquirida por el mero hecho de la conquista, ni pasar al conquistador si el soberano no se la cede.» El primer punto, sin embargo, impedía remontarse a los orígenes, porque la conquista arroja hasta allí su sombra; siempre hay un autóctono conculcado. El segundo punto no ofrecía una solución en los casos en que la soberanía es abandonada sin ser cedida: ahí se abre una laguna, una carencia, como en la muda ley de la naturaleza respecto a las convenciones escritas que la sancionan. Así pues, también en la realidad política existe la necesidad de una sanción, y será «la sanción de Europa». Europa se sitúa aquí por primera vez como *segunda naturaleza*, un cuerpo místico («una comunidad casi mística de los Estados», escribía Ferrero) que tiene el poder de conferir la soberanía. En suma, se reconocía que la naturaleza no extendía sus prescripciones a todos los casos de la vida, sino que tenía que ser suplida y sustituida, en ocasiones, por una segunda naturaleza, identificada con Europa. La aporía a la que el Congreso de Viena intentaba encontrar remedio era, antes que política, epistemológica. El remedio político fue una adecuada ficción; en cuanto a la epistemología, podía esperar. Pero la escasa plausibilidad del conjunto se transparentaba: en parte porque el cuerpo de Europa no era «místico», o no lo era más de como lo fuera Madame de Krüdener, aventurera de la regeneración, que viajaba con el estandarte de la Santa Alianza. Para cubrir este defecto, después del Congreso de Viena la ola de la declamación comenzó a hincharse en favor del Orden, que ha continuado, incesante, hasta hoy. A esas aguas rugientes se mezclaba después, cada vez más rabiosa, la declaración enemiga, la democrática y revolucionaria. Alejándose de la contemplación de esas oleadas insípidas, Baudelaire recogía en las escolleras las *fleurs du mal*.

El derecho de conquista, que establece su propia ley, remite a la arbitrariedad del signo lingüístico. La soberanía legítima remite a la *lengua adánica*, al sonido que expresa el nombre secreto de las cosas. Ahora bien, jamás ha sido reconstruida la gramática de la *lengua adánica*, y la gramática es la acción del lenguaje. La primacía de la praxis quería borrar hasta el recuerdo de la *lengua adánica*. Pero el recuerdo perdura más que la acción.

TRAIDORAS MINUCIAS

No era la razón, manejada por los incrédulos, lo que asustaba a Pascal. Con unas pocas paradas de esgrima podía traspasarla. Le inquietaba, por el contrario, la credulidad de los incrédulos: la inclinación a abandonarse a la precariedad, conociendo su precariedad, la fe intacta en los simulacros momentáneos. Un devoto no moderno, de esa especie a la que Pascal ya no podía ni quería pertenecer, no se habría exacerbado tanto, habría señalado con el índice el mundo y los astros, habría invitado- a escuchar los signos de una divina economía que resonaban en ellos.

Pascal compartía con los incrédulos la percepción de la ausencia divina del mundo visible. Para él, el mundo solo podía servir de catapulta teológica para proyectarnos a algo que desprecia el contacto con el mundo. Pero la prueba a través de la ausencia es la más dura. Contemplando a los hombres arrobados en el divertissement, su horrorosa seriedad al acechar la presa, en la caza, o al ensayar un paso de danza, o al probarse una tela, reconocía en ellos la ridícula imagen de la devoción antigua, cuando los signos del mundo bastaban para colmar el alma de reverencia.

Fénelon, en su implacable dulzura, veía claramente al enemigo de sus consejos espirituales: «En vuestro interior tenéis que superar el gusto por una vida delicada, un espíritu altanero y desdeñoso, unidos a un prolongado apego a la disipación», escribía a la condesa de Grammont. Esa nueva forma del mal podía parecer blanda; sin embargo, semejante remolino idiosincrático actuaba «como un torrente que arrastra pese a sus mejores intenciones». La arbitrariedad nobiliaria, la distancia jerárquica, separadas ahora de cualquier contacto con la tierra, de cualquier intercambio de obligaciones feudales, de cualquier función inmediata, y abandonadas únicamente al juego cruel de los favores de la Corte, se reencontraban, se reavivaban, hasta un tácito fanatismo, en la elaboración de los gustos, en la búsqueda de las delicadezas, en el descubrimiento gradual de una unicidad en el estilo. Y sobre todo, esto acababa ahora con el ejercicio de la altanería como en la disputa por un taburete, por un sitio en la carroza. En cada una de esas repentinas y pasionales exacerbaciones de la sensibilidad, Fénelon reconocía «las brechas que ha abierto el mundo». Así, por ejemplo, los placeres de la conversación podían llegar a ser letales, y casi la imagen más concreta e incesante del Mal último: «Nunca será posible que os abstengáis con excesiva aspereza de los placeres de una conversación mundana.»

Los *Pensées* de Pascal, leídos hoy como brevariario de una íntima inquietud, fueron entendidos por el autor como un arsenal de armas afiladas y mortales que desenvainar en el mundo. La vibrante urgencia de la anotación no quiere asimilar la escritura a los latidos del alma (¡vaya futilidad!): es la impaciencia de quien quiere preceder al enemigo un instante en asestar el golpe.

Lo moderno nace cuando los ojos que contemplan el mundo descubren en él «este caos y esta monstruosa confusión», pero no se alarman demasiado, sino que más bien se exaltan, por el contrario, ante la perspectiva de inventar una estrategia de movimiento dentro de este caos, un nuevo juego respecto al cual todos los precedentes parecerán ciceronianos. Es una mirada impía de la que solo son capaces los místicos (Pascal fue el primero de ellos).

LA GLORIA TRISTE

Mientras los ejércitos de Napoleón avanzaban hacia Rusia, una guerra durísima surgió entre los rabinos. El Rabino de Lublín prefería con mucho los decretos opresivos de Alejandro I a las Luces que se suponía que Napoleón iba a exportar. Se dice que un día se le apareció a Napoleón el rostro del Rabino de Lublín: en primera línea entre los rusos, meditaba la estrategia para aniquilar a los invasores. Pero el Rabino Rimano veía a Napoleón como el heraldo de las últimas batallas antes del advenimiento del Mesías. Una vez más se abandonó a la idea de una posible aceleración de los tiempos, y quiso ayudar a la victoria de Napoleón con prácticas cabalísticas; asimiló la cocción de los ácidos en el horno a la destrucción de las tropas rusas, sin

atender las súplicas de muchas madres hebreas que tenían los hijos alistados. Se dice que Napoleón nombró al Rabino Rimanover su estrategia y le donó una tela para la Torah. Pero la señal definitiva de la derrota de Napoleón se produjo cuando una vez, en la oración del Sábado, el Rabino de Kozhenits leyó *Ester 6, 13: nafol tippol* («tú caerás sin duda») como *Napol tippol* («Napoleón caerá»).

Desleído por la légende, adorno funerario de cualquier gloria, innombrable por excesivamente nombrado, sus víctimas siguen estando sentadas sobre las «mejores leyes orgánicas», anunciadas en el Luxembourg, *imperatoria brevitatis*, evocación de una naturaleza larvaria. «La fatiga, los vivaques y las vigilias me han hecho engordar», contaba a Joséphine con su ortografía tan defectuosa, con su escritura «mal formada». «Horrible e imponente» eran un buen par de adjetivos, los utilizó recordando el espectáculo de aquella «miserable ciudad» - se trataba de Mantua- envuelta en llamas.

«Un usurpador muy astuto, muy tranquilo, pese a los accesos de furia, que son únicamente unos instrumentos; más bien dotado de ingenio, si llamamos ingenio al conocimiento de la parte innoble del corazón; indiferente al bien y al mal, hasta el punto de que, en su imparcialidad, tal vez preferiría el primero al segundo, por ser más seguro; había estudiado, además, todos los principios de la tiranía, y su amor propio se sentiría halagado de poder desplegar una especie de moderación como muestra de habilidad.»

Herencia napoleónica en el culto de la voluntad y en la pretensión del control, una tensión autogenerada, un juguete de muelle de carga prolongada. Desde un principio el control es ilusorio, pero la majestad de la máquina que mueve invita, de todos modos, a venerarlo.

Herencia tayllerandiana: en el último golpecito de pulgar dado a las cosas, en la coma que decide el sentido -precepto de Choiseul-, en la huella a veces casi imperceptible que el estilo deja allí por donde pasa, en la convicción de que nos está permitido, en general, hacer *poco*, y ese poco se debe, en cualquier caso, a dones fugaces como el oído, el sentido del *kairòs*, la ligereza, la agilidad en hendir las aguas de la metamorfosis.

«Su repugnancia y su desprecio por los que se llaman filósofos aparecen en cada ocasión. Cuando se enteró de que en Nápoles las cosas funcionaban mal, que la gente moría de hambre, que la nueva Corte no tenía un céntimo, dijo fríamente: “Allá ellos; eso es lo que les sucede a los países gobernados por filósofos.” Nada más divertido que su manera de tratar a su antiguo colega en el Consulado, el famoso Sieyès. “Bien, M. Sieyès, ¿cómo va la metafísica? ¿Qué dicen los filósofos de todo esto, M. Sieyès?”, ese es el tono que utiliza con él. Sieyès, por su parte, se ha encerrado en un silencio impenetrable.» Estas bromas sobre la metafísica, referidas por Gentz, eran uno de los placeres más sutiles que el poder concedía a Napoleón. Sin embargo, había un hombre que escapaba a esa burla: Talleyrand, metafísico de incógnito para todos, incluso para sí mismo.

Siempre somos los metafísicos de alguien. El ideólogo Sieyès era ridículo a los ojos de Napoleón, pero Napoleón aparecía toscamente arcaico a los ojos del financiero Ouvrard, porque no había sabido reconocer el poder que se disponía a oscurecer cualquier Imperio: el crédito.

«Napoleón no conocía otras fuentes de ingresos que el fisco y la conquista. El crédito era para él una abstracción; no lo veía más que como los sueños de la ideología y las ideas vacuas de los economistas», escribía Ouvrard. Y una vez tuvo incluso el impudor de insinuar a Napoleón que ocuparía un día su sitio: «Se levantó de la butaca y, empujándose al vano de una ventana, dijo: “M. Ouvrard, usted ha rebajado la realeza al nivel del comercio.” “Sire, el comercio es el genio de los Estados; puede prescindir perfectamente de la realeza, mientras que la realeza no puede prescindir de él.”»

La figura de Napoleón nos sume desde el comienzo en una molesta incomodidad, no solo por la légende y por su excesiva notoriedad, que tiene un carácter completamente nuevo y ya no plutarquiano, sino porque en determinado momento nos vemos obligados a reconocer que, en el melodrama que se está creando, esa figura es realmente la encarnación histórica del principio de la voluntad; de la grandiosa ilusión de que se puede crear todo de cero. El cero es la Revolución, la voluntad es el Sujeto que habla después de ella. Talleyrand es el otro polo: desde el inicio había entendido el mecanismo de la inédita historia en marcha como algo que actúa por sí solo. Se mimetizaba en él, se contentaba con apretar o aflojar una tuerca aquí y otra allá. Pequeños «golpes de pulgar» en los que reconocía la última forma de acción todavía posible. Chateaubriand, convencido de ser mordaz, escribió de Talleyrand: «Firmaba los acontecimientos, no los hacía.» Esta manía de «hacer» los acontecimientos, que pertenece a la más pomposa herencia del siglo XIX, aproximaba a Chateaubriand a su odiado Napoleón. En cuanto a Talleyrand, es cierto sin duda que pretendía como máximo «firmar» los acontecimientos, pero no por ello se sentía menoscabado respecto a quien se suponía que los «hacía». Y no se

adaptaba a ese papel por orgullo o por finura, sino por motivos de funcionalidad ceremonial, porque él era por indudable vocación el Gran Chambelán de la historia. Pero esa firma, que era realmente un pequeño «golpe de pulgar», no tenía un peso menor que otras empresas mucho más resonantes, si contemplamos la nube polvorienta de los acontecimientos desde una cierta distancia.

La pompa napoleónica, esa geometría imperial que quería dividir la tierra en rectángulos administrativos, sufre desde el comienzo una engañosa debilidad, está corroída por un tabes de fantasma. Con Girodet los espacios vacuos del cielo comienzan a llenarse de sustancias psíquicas que tienen cara de muertos, los pies ya no se apoyan en el suelo, sino en los brazos y en los dedos de ánimas desarticuladas. Esto para celebrar *La Apoteosis de los Héroes franceses muertos por la patria durante la guerra de la Libertad*, en 1802, destinado a decorar el Salon doré de la Malmaison y pagado con 12.000 francos. Pero las mismas sustancias, lácteas y opalescentes, eran evocadas por el arpa de Ossian por Gérard, siempre para terminar en el Salón doré de la Malmaison. Y JeanPierre Franque dejaba que las pirámides exhalaran brumas de las que una vez más afloraban ojos redondos de doncellas difuntas, apenas capaces de sostener el peso de su deber alegórico.

Desde el momento de Marengo, Talleyrand ve la política de Napoleón en perspectiva. Decía entonces al financiero Ouvrard: «Se le abren dos caminos: el sistema federal, que deja a cada príncipe, después de la conquista, dueño de su casa en condiciones favorables para el vencedor; así, hoy el Primer Cónsul podría restaurar al rey de Cerdeña, al gran duque de Toscana, etc. ¿Pero si, por el contrario, quiere reunir, incorporar? Entonces se sitúa en un camino que no tiene final.» Talleyrand, por su biológica sabiduría, posee el don y la percepción del límite, pero sabe que la nueva política está obligada a lo ilimitado. Sabe además que ahora «todas las palancas de la vieja política están rotas o a punto de romperse». Sin embargo, Talleyrand no puede dejar de moverse entre los affaires, nombre metafísico de la política. Así pues, decidirá sin titubeos seguir la vía de lo ilimitado, ese error salpicado de novedad. Las pequeñas Cortes de los emigrados no le atraen, son una equivocación ya marchita. Mientras que resulta exaltante, y grandiosamente efímero, hacer convivir el límite con el gobierno de aquel que tenía la misión de extirparlo. La relación entre Napoleón y Talleyrand es un fetiche lleno de espejos y clavos. Pero, en la oscuridad del vínculo, un punto único y luminoso: la inmensa curiosidad que les atraía mutuamente. Durante años se observaron procurando que no se notara, como dos fieras soberanas, enjauladas desde climas remotos e incompatibles en el recinto del mismo serrallo.

¿A quién temía Napoleón después de la batalla de Austerlitz? La noche de su más célebre victoria se hallaba, por una afortunada coincidencia, en una casa del príncipe Kaunitz, que tanto había humillado al embajador de Francia durante la guerra de los Siete Años y solía lavarse los dientes en la mesa (Metternich no lo habría hecho nunca). Había elegido la misma habitación de Kaunitz; afluían ininterrumpidamente a ella «banderas austríacas, banderas rusas, mensajes de los archiduques, mensajes del emperador de Austria, prisioneros que llevaban los nombres de todos los grandes linajes del Imperio». Llegó también el cartero con el correo, «acontecimiento que, en la guerra, es de una extrema dulzura». Napoleón pidió a Talleyrand que lo abriera en su presencia. Cartas cifradas de los embajadores extranjeros en París, descifradas; informes de la policía, cuestiones bancarias. Pero había también un largo informe de Madame de Genlis («nadie ha sido nunca más decididamente *écrivaine*»), que refería alguna frase punzante oída «en las casas que entonces se llamaban el faubourg Saint-Germain». Alguna irreductible ancianita le había tratado una vez más con menosprecio. La lectura de esas frases sumió a Napoleón «en un estado de inconcebible violencia. Imprecó, se enfureció contra el faubourg Saint-Germain. “¡Ah! Se creen más fuertes que yo, decía, *Señores del faubourg Saint-Germain; ¡veremos!, ¡veremos!*”». Tenían que seguir años de vivaque para mantener ese firme desafío, y años de reclusión en una celda de corcho, cerca de un siglo después, para Proust.

Resonaban los pasos del conquistador en las Tuilleries, el día en que tomaba posesión del lugar, acompañado de Roederer, entonces Consejero de Estado. Le había dicho a Joséphine: «Vamos, criollita mía, échate en la cama de tus amos.» Roederer, mientras contemplaba los «viejos y oscuros tapices y la oscuridad de los apartamentos», dijo: «General, esto es triste.» Y Napoleón, sabiendo que la respuesta sería inmediatamente anotada en los papeles del Consejero: «Sí, como la gloria.»

La educación tiene esto de paradójico, que está hecha sobre todo de cosas que no se pueden aprender. O de cosas que sirven para representar lo que no se puede aprender. Napoleón quiso tenerla a su alrededor, porque sabía que nada subsiste sin ella; pero quiso que estuviera presente en *una única* persona, sobre la cual, en el momento oportuno, resultaría fácil concentrar el propio odio. Frente a Napoleón, Talleyrand era la educación en tanto que era el pasado: la estela de Rosetta bajo los ojos del conquistador. Todo el resto del cortejo imperial

era una furibunda mascarada; pero rígida, virtuosa, pomposa, por preocupada por el ridículo. La llaga oculta de Napoleón era la legitimidad, *por ello* -con la falsa consecuencia de los soberanos- quiso rodearse únicamente de parejas legítimas. Incluso obligó a Talleyrand, obispo y libertino, a casarse. Terminaron los años livianos y abigarrados en los que «los esposos de la buena sociedad se veían raras veces y no discutían jamás. A partir de Napoleón, los maridos se dan aires de importancia, su orgullo ha sido despertado por el capricho de un déspota que “tomó la decisión de tener buenas costumbres” y ordenó a las mujeres que jamás aparecieran en público sin sus maridos.» Stendhal explicaba las razones de todo esto a los incrédulos ingleses: «Al fundar una nueva Corte, este déspota temía por encima de todo los efectos del ridículo, que en Francia es mortal para todo lo que toca y sin duda habría sido evocado si sus nobles tan recientes hubieran imitado las locuras y los vicios de la antigua nobleza. Deseoso de evitar los problemas que, en medio de sus importantes ocupaciones, le habrían procurado las frivolidades y los escándalos de una Corte licenciosa, les impuso en consecuencia, con su voluntad de fuego, que la regularidad y la decencia estuvieran a la orden del día.» Pero entre estas damas enmudecidas, entre estos aventureros que encogían el pie en sus escarpines nuevos, había alguien que se movía con gesto fluido, como sin pensarlo, y junto a los pasos pesados y dignos de los demás hacía resonar el ligero y guasón de su cojera. Talleyrand fue el único que pudo golpear a Napoleón con el arma frente a la cual el gran estratega se sentía indefenso: el *persiflage*. Hasta el final, cuando Talleyrand cayó en desgracia y tantos se sentían autorizados a insultarle sin temor, Napoleón sabía que el Príncipe seguía siendo el hombre que un día, en los tiempos del Consulado, le había invitado a cazar en Auteuil. Cuenta Stendhal, el más comprensivo de los cronistas de Napoleón: «Talleyrand tenía una casa de campo en Auteuil, pueblecito entre el Sena y el Bois de Boulogne. “Iré a comer a su casa uno de estos días”, le dijo Napoleón. “Será un gran placer, mi general”, contestó Talleyrand, “y dado que mi casa está muy cerca del Bois de Boulogne, por la tarde podrá entretenerse disparando unos tiros.” “No me gusta disparar”, contestó Bonaparte, “pero me gusta mucho la caza. ¿Hay jabalíes en el Bois de Boulogne?” Bonaparte era entonces un joven y, como llevaba poco tiempo viviendo en París, no sabía que el Bois de Boulogne, como vuestro Hyde Park, solo es un sitio para pasear y montar a caballo. Encontrar allí jabalíes era obviamente del todo imposible. Pero un francés jamás se puede resistir a la idea de gastar una broma, aunque sea a costa de aquellos a quienes hace la corte más servil. Talleyrand, que se ufana mucho de su nobleza, no podía ver sin disgusto cómo un pobre subteniente de artillería se ensalzaba a la popularidad y al poder, no ya por influencia de su elevado nacimiento, sino por los medios vulgares de la inteligencia y del mérito. Así que su maligna naturaleza le sugirió gastar una broma pesada a Napoleón, y, cuando este le preguntó si había jabalíes en el Bois de Boulogne, contestó: “Muy pocos, mi general, pero me atrevo a decir que conseguirá encontrar uno.” El almuerzo y la caza fueron fijados para el día siguiente y se decidió que Bonaparte llegaría a Auteuil a las siete de la mañana. Talleyrand, conteniendo a duras penas las carcajadas, hizo llegar dos grandes cerdos negros de los mercados de París. Fueron trasladados inmediatamente al Bois de Boulogne por dos criados que tenían la orden de dejarlos en libertad y hacerles correr. Bonaparte llegó a Auteuil a la hora convenida, acompañado de un ayudante de campo que ya parecía muy divertido porque el general no paraba de hablar utilizando los términos de caza de la manera más extraña. Después del desayuno, la comitiva se encaminó al Bois de Boulogne, llevando consigo unos cuantos perros de caza pedidos en préstamo a los campesinos de la vecindad. Finalmente, uno de los cerdos fue liberado y Bonaparte exclamó contentísimo: “¡Ya veo el jabalí!” Talleyrand, sabiendo perfectamente que el animal no tardaría en escapar de quienes querían darle caza, había ordenado perseguirlo a un criado que montaba un pequeño caballo español e iba armado con una larga fusta. Pero Bonaparte estaba demasiado atento a la caza para percibir esa circunstancia. Así que comenzó a galopar furiosamente tras las huellas del supuesto jabalí, que, después de haber sido perseguido durante una media hora, acabó por ser atrapado por los cazadores. El ayudante de campo, que en aquel momento ya comenzaba a olérselo todo y temía que la historia acabara expuesta al ridículo público, decidió desengañar al general y, deteniéndole, le dijo: “Sin duda se ha dado cuenta, Señor, de que esto no es un jabalí sino un cerdo.”

»Bonaparte tuvo un violento acceso de cólera. Inmediatamente se lanzó al galope en dirección a Auteuil. Sin duda habría hecho amargas reconvenciones a Talleyrand, y probablemente habría pasado de las palabras a los hechos, de no haber recordado que este tenía relaciones con toda la buena sociedad de París, y que esta se burlaría de él si se tomaba la historia demasiado trágicamente. Así que, llegado a Auteuil, decidió tomárselo todo a risa y demostrarse divertido por la broma, pero a duras penas consiguió disimular su cólera. Por increíble que esto pueda parecer, Talleyrand, que estaba de excelente humor, concibió inmediatamente la idea de burlarse una vez más de él. “Animo, mi general, es cierto que la caza del jabalí le ha procurado una desilusión, pero no es tarde. No regrese todavía a París. En el Bois de Boulogne hay cantidad de conejos; Luis XVI los cazaba con frecuencia. ¡Las cerraduras y los conejos eran las diversiones preferidas de aquel pobre hombre! Ya sabe que era un excelente tirador.” “Sí, pero yo soy un tirador muy mediocre”, dijo Bonaparte, que todavía no había recuperado su buen humor. “Su paseo debe de haberle dado apetito”, prosiguió Talleyrand. “Mientras se sienta a la mesa y se satisface, haré venir mis fusiles de París. Perteneían a Luis XVI.”

»Pasaron en la mesa dos horas, durante las cuales Talleyrand se esmeró en colmar al futuro emperador con aquellas elegantes adulaciones que tan bien sabía utilizar. Mientras tanto había enviado unos criados a París con la orden de comprar todos los conejos que pudieran encontrar. Recogieron por lo menos quinientos o seiscientos y los transportaron al Bois de Boulogne alquilando varios vehículos. Bonaparte se puso en marcha, armado con su fusil y acompañado siempre de su ayudante de campo. “Yo no soy Luis XVI”, dijo. “Seguramente no mataré ni un conejo.” Por el contrario, no tardó en matar varios. El ayudante de campo, al ver la seriedad con que Napoleón asesinaba a las pobres bestias sin dejar de hablar de Luis XVI, ya no aguantó más y soltó una carcajada. Llegó a matar el conejo número cincuenta y Bonaparte parecía contento de su éxito. El ayudante de campo no conseguía contenerse y, acercándose a su señor, le murmuró al oído: “Realmente, mi general, comienzo a creer que no son conejos silvestres. Tengo la sospecha de que ese bribón de cura nos ha gastado otra broma.”

»Bonaparte, presa de una rabia violenta, regresó a París al galope. Pasaron seis meses antes de que se reconciliara con Talleyrand, y probablemente le amenazó con vengarse en el caso de que se atreviera a hacer alguna alusión, en los salones del faubourg Saint Germain, al tiro a los conejos o a la caza del jabalí, y la verdad es que estas dos anécdotas jamás han circulado en París.» Incluso cuando contempló Moscú en llamas, Napoleón sabía que un ojo le veía como un temible cazador de conejos.

La relación Napoleón-Hitler quedó aclarada de la manera más sobria por Léon Bloy cuando Hitler no había inventado todavía el nazismo (era en 1912): «Para quien ve en lo Absoluto, la guerra no tiene sentido si no es *exterminadora*, y el inmediato futuro nos lo mostrará. Es una tontería o una hipocresía hacer prisioneros. Claro que Napoleón no fue un tonto ni un hipócrita, pero este supuesto verdugo era un *sentimental* siempre dispuesto a perdonar, que pese a todo creía en la magnanimidad de los demás, y ya sabemos lo que le ha costado esta ilusión incomprensible... Así pues, no era el monstruo que habría hecho falta para la guerra total, apocalíptica, con todas sus consecuencias, el abismo de la guerra invocado por el abismo de la fealdad y, evidentemente, no habrá sido el precursor de este mal genio.»

Más que la campaña de Rusia, escenario de una renovable ordalía de las potencias, es la guerra de España el secreto todavía no del todo descifrado de Napoleón, la prefiguración de los eventos que esperan todavía devastar la historia próxima. La guerra de España es la primera y victoriosa venganza de la debilidad contra la fuerza. Los oscuros montañeses, los «mendigos soberbios y harapientos» que sangraron cruelmente las tropas francesas y fueron los primeros «en atreverse a luchar como irregulares contra los primeros ejércitos regulares modernos», no son únicamente los progenitores de aquel Partisano (por tanto guerrillero, por tanto terrorista) que altera cualquier espacio estratégico y jurídico, como ha demostrado Carl Schmitt, sino que anticipan una figura oscura y terrible, cuyo rostro solo ahora comienza a desvelarse: la revuelta de la etnia, el rechazo de Occidente en tanto que blanda epidermis que se superpone a todas las tierras y las ahoga. A intervalos cada vez más próximos, esa epidermis se desgarrar, como ha sucedido en el Irán, con la expulsión del Sha y la furia asesina de los *mostazafin*, los mendigos desheredados, que nos devuelven al Partisano. Detrás del Partisano está el Pobre. Y es justamente la fusión de estas dos figuras lo que ha hecho irresistible su penetración y al mismo tiempo el engaño que se autoinfligen, porque el Partisano tenderá (siempre ha tendido, incluso sin saberlo) a servir a un «tercero en cuestión», que al final expropia más sutilmente a los rebeldes, reduciéndolos a dóciles agentes suyos (pero ¿será siempre así?); mientras que el Pobre tenderá (siempre ha tendido) a arrebatarse las armas a los Ricos para conseguir ser vejado con mayor rigor por otros Pobres. Esa revuelta venenosa, ese rechazo de Occidente que se realiza explotando todos los detritus de Occidente, todas sus palabras desmenuzadas en esquirlas cortantes, es una tardía y furiosa respuesta al proyecto que el sarcasmo teológico de Léon Bloy supo definir como «la elevada idea de una inmolación general de los indigentes». En su forma más pura, el Moderno quiere extirpar al Pobre. Mejor dicho, quiere, en el caso más insolente, que sea el Pobre quien extirpe al Pobre. Así parece justo que las carnicerías más abundantes se hayan producido en la Rusia soviética, allí donde el Pobre desde hace muchos años se persigue a sí mismo. Pero la configuración, en la historia, de este evento del que apenas hoy comenzamos a reconocer el zumbido desde cada punto del horizonte -y pronto nos invadirá desde dentro y desde fuera-, esa primera configuración, se produjo con la guerra de España. Napoleón captó el significado militar del Partisano (por lo menos en la fórmula: «Hay que actuar como partisanos allí donde haya partisanos»), pero se negó a reconocer qué nueva potencia se anunciaba en el mestizaje entre Pobre y Partisano. Y a este motivo se debió el desastroso curso de la guerra de España. Napoleón, en ese caso, no quería y no podía entender. No quería entender porque sufría la ilusión de quien conoce realmente el horror humano: creer que ese horror es igual en todas partes, y que por ello en España tendrían que valer los mismos gélidos artificios que ya habían intervenido con éxito en Italia y otras partes. Como observó Madame de Rémusat, «uno de los grandes fallos del espíritu de Napoleón... era confundir a todos los hombres nivelándolos en su opinión y no llegar a creer en las diferencias que los usos y las costumbres aportan a los caracteres». No

podía entenderlas porque él mismo era la expansión de algo que, a partir de entonces, jamás cesaría de extender su imborrable pintura sobre la tierra. El Pobre que quiere seguir siéndolo, el Pobre que solo quiere seguir existiendo, que ama más su tierra que el desarrollo de su tierra, el «mendigo ingrato» que insulta la mano dispuesta a dar la moneda, son el mismo escándalo, el obstáculo (para Napoleón, para el mundo que le ha sucedido); son la imagen más insolente de la resistencia del material (y por tanto del «material humano», que ahora es el objeto por excelencia), de la opacidad, de la impenetrabilidad, el anuncio de la feroz revuelta de la tierra contra su apresurado e impaciente agrimensor. Una sola culpa puede atribuirse a Napoleón, observó Bloy, que no temía arriesgar la blasfema mezcolanza de la Légende con la Vulgata: haber hecho «un famoso código en que se da por supuesta la inexistencia del pobre». No solo eso, había osado decir: «Atribuyo una gran importancia y un gran título de gloria a destruir la mendicidad.» Todavía no ha terminado de desfilar el cruento cortejo de aquel acto: «*La mendicidad está prohibida*. Había borrado al Pobre y ese fue su atentado, que luego se perpetuó.»

* * *

ARCANA IMPERII

En su origen el poder estaba difundido en un lugar, aura y miasma. Luego se recogió en Melquisedec, sacerdote y rey.

Luego se dividió entre un sacerdote y un rey.

Luego se recogió en un rey.

Luego se dividió entre un rey y una ley.

Luego se recogió en la ley.

Luego la ley se dividió en muchas reglas.

Luego las reglas se difundieron en todos los lugares.

* * *

LOS ORÍGENES DE LA DULZURA

Los fuegos de Beltane, contados por Frazer: «Después de haber comido la crema, dividen la torta en tantas porciones como miembros de la brigada, lo más iguales posibles de forma y tamaño. Una de esas porciones la tiznan por completo de carbón, hasta que queda toda negra. Luego se ponen todos los trozos en un sombrero. Cada uno de los presentes, con los ojos vendados, saca su porción. La última es de quien sostiene el sombrero. El que coge el trozo negro es la persona *consagrada*, que debe ser sacrificada a *Baal*...»

Wittgenstein anota: «El hecho de que el sorteo se produzca mediante un dulce también es especialmente terrible (casi como la traición mediante un beso).»

-Cuando lleguemos finalmente a preguntarnos cuál era el sabor de la porción de torta tiznada por el carbón...

-La filosofía ha hablado de las cualidades, pero no de las cualidades concretas... ¿Qué es el dulce?

El trozo de la torta del rito de Beltane es aquel μέρος que es la μοῖρα, esa parte que es el destino. Pero es importante que aquí el sorteo siga estando ligado a una cosa, no solo a un cálculo, como en la cuenta, que es un destino sin cuerpo. Al comer la parte propia de la torta, el *carline* de Beltane se come a sí mismo, a su propio destino. En el fuego se repetirá lo que se produce en su boca.

«En el lugar donde estáis, podéis por lo menos disfrutar la douceur de no oír hablar de negocios [públicos]» (María Antonieta en una carta de abril de 1787).

En una lengua que tendía a hacerse insípida y árida, algunas palabras se cargaban de irradiación, su sentido se coloreaba como jamás ha vuelto a ocurrir. Douceur, de la dulzura a la delicia, al placer, a la lentitud, a la

blandura, a la amabilidad, a la languidez, a la ternura, a la civilización, a la suavidad. Es inútil arriesgarse en circunscribir lo que en determinados años, para determinadas personas, se concentró en esa palabra.

Si el destino es la parte indivisible, solo se podrá sacrificar fingiendo que es un todo. La «brigada» de Beltane finge que constituye un ser único, y que ese ser es un todo: la torta dividida en tantas partes iguales. Entonces podrá renunciar a *una* parte suya, que no sea *su* parte. Para responder al sacrificio divino, que se produce en el interior de un todo, los sacrificantes humanos simulan su totalidad y omnipotencia. Unica huella que les traiciona: el negro del carbón sobre la porción de lo Consagrado y Condenado (*Devoted*).

«Gracias a una tan larga paz y a un tan perfecto ocio, la civilización había llegado a una extrema dulzura.» La historia del progreso se divide en dos fases, separadas por un intervalo sacrificatorio. En la primera fase, para los espíritus más iluminados la idea de progreso jamás se escindía de la de un progresivo endulzamiento. De una materia tosca y áspera, puliendo e impregnando, redondeando con gracia, se llegaría a una perfección sin choques ni heridas. Pero ¿cuál es el momento sucesivo? Si la perfección es la completa cocción de la torta de Beltane, el momento sucesivo es el sorteo para el sacrificio. La guillotina corta con ciega equidad la torta de los ociosos, que había liberado en sí toda dulzura. En el corazón del progreso actuaba el genio de lo ilimitado; mientras en el corazón de la *douceur* estaba la náusea. Una vez alcanzado el equilibrio del *bon ton*, solo queda una rápida degradación. La lengua más roma se convierte también en la más inerte, la flecha más aguda -le *bon mot*- se convierte en un atrezzo del oficio en la atmósfera viciada de las redacciones. La historia sucesiva a la Revolución es la de un desarrollo que ha perdido la pátina de la *douceur*.

Después de la Revolución, el progreso olvida la dulzura. No la quiere su corazón, habitado por el genio del progreso indefinido. No la quiere su razón, que ahora pretende sustentarse en la Revolución, y por tanto en el momento en que se asesinaba a la dulzura. Y el desmesurado equívoco de la razón quería que la víctima sacrificatoria fuera considerada como el Enemigo. Hasta habría podido contagiar a su herencia. Cuando incluso el recuerdo de la dulzura sea extirpado, cuando la totalidad de la historia sea son et lumière, y ya no convivencia con las tinieblas protectoras, entonces aparecerán algunas simplonas y desoladoras expresiones -«tiempo libre», «calidad de la vida»-, de la misma manera que se había comenzado a hablar de «paisaje» cuando la naturaleza ya había sido dañada.

La náusea que provoca el exceso de la dulzura corresponde al momento en que debería producirse el sacrificio. Se sienten náuseas porque se siente la culpa de haber evitado el sacrificio.

El *estado de dulzura* no es estable; perfección ocasional, huidiza e insidiosa, la *dulcedo* de los místicos. Cuando se hace estable, la dulzura exige ser devorada. La dulzura acaba en el cuchillo del sacrificio, la voluptuosidad en el espasmo.

La *douceur* es la pátina esparcida sobre la vida que hace que sea posible vivirla, el polvo sobre las alas de la mariposa. Para producirla hace falta una prolongada cura alquímica, una cocción lenta, un delicado ardor. Pero siempre es un fuego, que al final quiere matar.

Al final la *douceur* se contrae en un susurro, una voz que quiere «recueillir doucement l'esprit gentil des morts», Céline. Escapa inadvertidamente a la pesadez asesina del mundo, «con sus personajes forzados, insistentes, empastados, apegados a sus deseos, a sus pasiones, a sus vicios, a sus virtudes, a sus explicaciones». Los puntos suspensivos recorren los espacios vacíos en un encaje de sombras: «... pour parler après ça plus doucement aux choses...»

* * *

EULOGIUS

Una historia gnóstica, de la que carecemos, está compuesta en buena parte de «intersignes» (como los llamaba Massignon), advertencias insólitas, coincidencias (así los llaman los historiadores, para soslayarlos), formas erráticas, reliquias sepultadas, firmas fisiognómicas, constelaciones latentes en el cielo del pensamiento. Metternich y Nodier fueron educados en Estrasburgo, con pocos años de diferencia, a la sombra de Eulogius Schneider, capuchino erudito y sanguinario. Y, siempre en Estrasburgo, Metternich tomaba lecciones de esgrima

del mismo maestro que había tenido Bonaparte. Cuenta Nodier que su padre, «apasionado por los estudios clásicos, se había prometido convertirme en un docto» con un método personal. A los diez años, el hijo leía los autores latinos con una desenvoltura que jamás volvería a tener. Pero ahora tenía que pasar al griego. Así que fue confiado a Eulogius Schneider, con quien el padre mantenía correspondencia en tanto que «doctísimo editor de un *Anacreonte* alemán». El joven Nodier, libresco y soñador, descubrió que su preceptor era un déspota «empujado a las últimas consecuencias por la lógica del exterminio». Su sociedad revolucionaria, la Propagande, practicaba el odio devastador, como apéndice de aquella «larga y bucólica Melibea de los pies rosados que había sido el siglo XVIII». Arrastrado ante el espectáculo de la guillotina, Nodier escuchó a un secuaz de la Propagande de Schneider hablar «con una selección de expresiones tan graciosamente espantosa, con un *anacreontismo* tan desesperante que sentí que un sudor frío me corría por la frente y me mojaba los párpados». Metternich había tenido un preceptor «cuyo nombre está entregado a la execración de la Alsacia»: se convertiría en miembro del tribunal revolucionario de Eulogius Schneider. Y su profesor de derecho canónico, convertido en obispo constitucional de Estrasburgo, nombraría al mismo Eulogius Schneider vicario general. Luego este «abjuró de la religión y del episcopado y, en una orgía revolucionaria, quemó públicamente las enseñas de su función». Más de cincuenta años después, al recordar a ambos impíos maestros, mientras escribía un fragmento de las memorias para los archivos de su familia, Metternich se obligaba a precisar que no «intentaron nunca violentar mis opiniones».

Procedente del Jura, el pequeño Nodier llegó de noche a Estrasburgo y se alojó «en la Linterna», de Madame Tesch, que le contempló amorosamente; aquel niño le parecía una niña camuflada. El sueño fue breve. «Ya al despuntar del día recorría las calles solitarias, asombrándome de todo, y atraído especialmente por una especie de éxtasis ante aquella magnífica catedral, que el mundo antiguo habría incluido entre sus maravillas. En toda mi vida había visto nada semejante a aquel coro de ángeles y santos que la rodeaba con miríadas de figuras y parecía elevarse junto con ella hasta las cumbres de la Jerusalén celestial, apuntando entre los ricos recamados y los transparentes encajes de su milagrosa arquitectura. Me arrancó de mi meditación un martillazo, y vi rodar a mis pies la cabeza de un santo. Resonó otro martillazo y esta vez cayó el busto de la Virgen con el niño en brazos. Intenté entender de dónde venía todo esto, y descubrí a un hombre en el portal, encaramado a los hombros de un apóstol enorme, que asestaba martillazos a diestro y siniestro lanzando imprecaciones espantosas contra aquellas representaciones góticas de los elegidos del Señor. El pueblo, poco a poco, se había congregado en grupos agitados, de los que partían carcajadas, tétricas vociferaciones y sordos murmullos. Necesité mucho tiempo para explicarme ese frenesí, que todavía no había llegado a los pies del monte Jura.»

Madame Tesch explicó inmediatamente a su huésped que el abate Schneider se llamaba ahora ciudadano Schneider, y que el pequeño alumno estaba absolutamente obligado a tutearle de buenas a primeras. Aquel preámbulo ya disgustó a Nodier. El alumno fue acogido por una criada malhumorada. «Habían servido el primer almuerzo. Consistía en un plato de ostras, *rara concha in terris*, un plato de anchoas, un tarro de olivas y un jarro de cerveza. El ciudadano Schneider entró, depositó sus dos pistolas sobre la mesa y se sentó después de saludarme bruscamente.

»Me acerqué a él y le entregué la carta de mi padre. A las dos primeras líneas me tendió la mano, dirigiéndome no sé qué frase en griego, a la que contesté diciendo que todavía no tenía la fortuna de saber una palabra de griego, luego me invitó a almorzar y, ante mi negativa, a cenar. No tenía ningún pretexto para no aceptar. Sin embargo, habría preferido cenar en casa de Madame Tesch.»

Aparece el ciudadano Schneider: «Era un hombre de treinta y cinco años, feo, gordo, bajo y vulgar, de miembros redondeados y cabeza redonda. Lo que tenía de singular su cara de un gris lívido, señalada aquí y allá por manchas rojas, era el contraste entre sus cabellos negros, cortados cortísimos, y las cejas espesas y oscuras, debajo de las cuales brillaban dos ojos selváticos, sombreados por pestañas rojizas. Dotado de una inmensa aptitud para el saber, y de un espíritu lleno de ironía, que casi siempre encontré unida en él a la crueldad, carecía de todo lo que afecta al sentimiento, de lo que conmueve, de lo que ata el corazón.» El primer precepto que su profesor de griego impartió a Nodier fue el de no mezclarse por ningún motivo con la «sociedad popular», dominada por Saint-Just, ya que estaba «infectada por los malos principios del *moderantismo* de la Convención».

Saint-Just, por su parte, en su glacial dandismo, no aprobaba al docto y rapaz capuchino. «El hombre dominante de Estrasburgo era el excapuchino Schneider, versado en las letras antiguas, poderoso en su lengua alemana y ferviente predicador, adorado director espiritual de las mujeres. Incluso hoy, en esta ciudad donde se ha creado contra él una leyenda de execración, algunas mujeres (ya ancianas) siguen sin consolarse.

»Schneider, furioso demócrata, lo era a la manera de los antiguos anabaptistas, del rey sastre de Leida que pretendió competir con Salomón por el número de sus mujeres. Este monje era insaciable: no contento con aquellas que, por su cuenta, le iban detrás, se asegura que allí por donde pasaba requisaba más mujeres.

»Sin embargo, quería situarse y acababa de casarse con una por la fuerza y por el terror. A la tarde regresaba a Estrasburgo con su conquista, ostentosamente; carroza de cuatro caballos. Era tarde para una ciudad en guerra; las puertas estaban cerradas, las hace abrir.» Saint-Just aprovecha este pretexto, el comportamiento de aristócrata con su carroza y su séquito, le hace prender la misma noche en el lecho de la esposa, y a la mañana siguiente Estrasburgo, sorprendida hasta el punto de no creer lo que ven sus ojos, contempla a su tirano atado a la guillotina. Allí permaneció durante tres horas, en esa miserable posición, y solo la abandonó para ser enviado a París, a morir.

»Mientras estaba así expuesto, se vio cómo Saint-Just aparecía en el balcón que daba a la plaza, y contemplaba al sufriente con soberbia impasibilidad. Aquella población católica, al ver la humillación de aquel renegado, reconoció la mano de Dios y cubrió de bendiciones al enviado de Dios y de Robespierre.»

En la plaza de Estrasburgo, frente al balcón de Saint-Just, estaba también aquel día el pequeño Nodier. Su relato aclara los hechos. Schneider había decidido casarse para hacer olvidar por completo su pasado de religioso, que todavía le reprochaban. Eligió a una bella y aristocrática alsaciana, a cuyo padre había hecho encarcelar. La había visto entre los asistentes a los suplicios. Puso en libertad al padre y le obligó a invitarle a almorzar. La hija se había quedado en sus habitaciones. Schneider ordenó que participara en el banquete y, delante de ella, pidió su mano. Antes de obtener respuesta, se levantó de la mesa y se acercó a la ventana abierta; fuera estaban montando la guillotina. La muchacha rogó a su padre que aceptara la petición de matrimonio y, dirigiéndose al futuro marido, presentó también ella una petición: quería casarse inmediatamente, pero en Estrasburgo, no en aquel pueblecito, para que las nupcias tuvieran gloriosa resonancia y todos pudieran olvidar a las amantes que, hasta entonces, Schneider había llevado consigo. El novio aceptó. Al día siguiente, precedido por sus húsares de la muerte, en una carroza arrastrada por seis caballos, sentado al lado de su espléndida prometida, seguido por un tosco carro pintado de rojo en el que había instalado su nómada guillotina, y finalmente de una pequeña carroza en la que se sentaba el verdugo, un hombre pálido, flaco y serio, sobre el que se concentraban todas las miradas, Schneider hizo su entrada en Estrasburgo. Eran las tres y media de la tarde, pocos minutos después del cierre de las puertas.

La comitiva estaba pasando por delante del balcón de Saint-Just cuando este apareció. «Había en sus modales una especie de solemne brusquedad: no buscaba la aclamación del pueblo; por el contrario, la reprimía, con un gesto seco y absoluto. Sus cabellos espesos y empolvados de blanco sobre las cejas negras y tiesas, su cabeza perpendicular sobre la alta y ancha corbata, la dignidad de su menudo cuerpo, la elegancia de aquella sencilla vestimenta nunca dejaban de hacer su efecto sobre la multitud. Indicó que la comitiva se detuviera y todos lo hicieron.»

La mirada «brillante y profunda» ya dejaba transparentar la ira. Pero antes de que hablara, la prometida de Schneider se arrodilló en el suelo: «Justicia, ciudadano, justicia! ¡Apelo a Saint-Just y a la Convención!» Contó su historia en breves palabras. El verdugo la confirmó, precisando que se le había ordenado estar a punto para el caso de que el aristócrata se hubiera negado a conceder la mano de la hija. Al final, la prometida pidió incluso la gracia para Schneider. Entonces Saint-Just se enfureció: «“¡La gracia! ¡La gracia para el capuchino de Colonia! ¡A la guillotina!”», continuó con un estallido increíble en un carácter tan metódico y medurado. “¡Que le lleven a la guillotina!” “¿Tengo que cortarle la cabeza?”, preguntó respetuosamente el hombre flaco de la pequeña carroza. “No tengo el derecho”, dijo Saint-Just, temblando de despecho. “¡Que vaya al suplicio que ese monstruo ha inventado! ¡Átenlo a la guillotina hasta nueva orden!”»

Poco después, Nodier vio a Schneider, con sus «ojillos como fundidos en las órbitas», que avanzaba hacia la guillotina, azuzado por los sables de sus húsares de la muerte. A su alrededor se alzaban los gritos. Nodier se sentía cada vez más apretujado por la multitud y no conseguía ver por encima de las cabezas. Pero oía las palabras de un voluntario del Midi, que aventajaba a todos por su estatura y se sentía en el deber de ofrecer a sus vecinos una crónica de lo que veía.

* * *

LA AUSTRIACA

María Antonieta, «espantoso destino totalmente diseminado de *intersignes*», se acercó al umbral de los excesivos significados, que después la acosaron, cuando entró en Estrasburgo, novia de catorce años, en una carroza de

cristal. Al igual que al joven Buda, le habían ocultado tullidos, viejos y enfermos. En una isla en medio del Rin los maestros de ceremonias habían fijado el lugar donde la archiduquesa debía ser entregada, desnuda, en manos de los enviados de su esposo. Se había construido un edificio adecuado para acogerla y sus salas estaban decoradas con homenajes a la futura reina. En la sala principal, la mirada se perdía sobre los inmensos tapices, regalo inaugural de Francia.

Goethe, joven estudiante de leyes, se detuvo allí varias veces, poco antes de que la comitiva de María Antonieta entrara en la ciudad. Al poner los pies en la gran sala, percibió algo espantoso. «Habían colgado muchos tapices, esplendorosos, suntuosos, rodeados de densos ornamentos y compuestos a partir de los cuadros de los pintores franceses del momento. Ahora bien, habría encontrado sin duda la manera de apreciar incluso este procedimiento, ya que mi sensibilidad y mi juicio excluían muy difícilmente algo por completo; pero aquí me indignaba al máximo el tema. Estos tapices contenían la historia de Jasón, Medea y Creusa, y eran por tanto un ejemplo del matrimonio más desgraciado. A la izquierda del trono se veía la esposa que luchaba con la muerte más atroz, rodeada del lamento de los presentes; a la derecha, el padre horrorizado ante la visión de los hijos muertos a sus pies, mientras la Furia se alzaba al cielo sobre su carro arrastrado por dragones. Y para que a lo atroz y repugnante no faltara también un toque de insulsez se veía enroscarse a la derecha, detrás del terciopelo rojo del respaldo del trono, la cola blanca de aquel toro fabuloso, mientras que el monstruo que eructaba fuego y Jasón luchando con él estaban enteramente cubiertos por un precioso ropaje plegado... “¡Cómo!”, exclamé, sin preocuparme por los presentes. “¡Cómo se han permitido poner tan desconsideradamente delante de los ojos de una reina, y precisamente en su primer paso por su nueva tierra, el ejemplo del más espantoso matrimonio que probablemente jamás haya existido! ¡Cómo es posible que entre los arquitectos, los decoradores, los tapiceros de Francia no haya ni uno que entienda que las imágenes actúan sobre los sentidos y la mente, que dejan impresiones, que evocan presagios! Todo parece pensado aquí como si se hubiera querido enviar el más horrendo espectro a acoger en la frontera a esta bella dama, por lo que se decía llena de vida.”» Pero los jóvenes amigos de Goethe se apresuraron a tranquilizarle, asegurándole que ahora «nadie se preocupaba de buscar significados en las imágenes; a ellos, por lo menos, jamás se les habría ocurrido y toda la población de Estrasburgo y de la región, que desfilaría delante de aquellos tapices, no sentiría sin duda fantasías semejantes, así como tampoco la propia reina con su séquito».

La cruel despreocupación que emborracha a Francia entre la Regencia y los Estados Generales lleva consigo, entre otras cosas, un total descuido, una temporal obnubilación hacia las imágenes. Como dijo Madame Geoffrin a alguien que la aburría con una historia que no terminaba nunca: «Para triunfar en Francia hacen falta cuchillos largos e historias cortas.» Se preparaban los cuchillos largos, se contaban historias cortas. Y se pasaba a otra cosa. Pero la imagen se venga de quien no la observa. La vida de María Antonieta está tanto más sofocada por el símbolo, cuanto menos en torno a ella mostraban percibirlo.

En una isla rodeada por la corriente del Rin se había erigido un pabellón de madera: la «casa de la entrega». Allí María Antonieta, como la llamaban en la infancia, se convirtió para siempre en MarieAntoinette. La entrega se produjo en la línea de la frontera que cortaba en dos el pabellón y una gran mesa en el centro de la sala principal. María Antonieta puso los pies en el pabellón de la parte austríaca. En la última sala antes de la frontera fue desnudada lentamente ante el séquito que la escoltaba desde Viena. Ni una sola cinta o un alfiler del pelo tenían que permanecer en contacto con su cuerpo. Era ofrecida desnuda a telas elaboradas en la nueva tierra francesa, a la camisa de seda, a las medias de Lyon, a los escarpines del zapatero de la Corte. Se borró su breve pasado, familiar y despreocupado. Francia la tomaba como huésped y rehén. El suave contacto con las ropas que le llegaban de Versailles era el abrazo del nuevo dios. Aquel pabellón fue, para María Antonieta, un *ghotul* efímero y carente de juegos, la casa de la iniciación cruel, en la que el paso a través de la muerte ritual era señalado por los muchos ojos que la observaban y no dejarían de observarla hasta la muerte clínica. Ese gesto de expoliación sacrificial la confiaba por completo a la tierra que la revestía con su destino. La etiqueta es la última fuerza que protege los símbolos abandonados. Hace que los símbolos, incluso cuando no se perciben como tales, puedan actuar continuamente, muchas veces con el añadido de algún sarcasmo. Aquí una Psique ignorante se confiaba a un Eros demasiado tangible en esas sedas, en esos encajes. El dios al que era iniciada tenía una forma demasiado precisa y blasée, ya no vivía en una nube nutritiva y protectora, ya no podía retraerse en lo invisible. Habría sido fácil, un día, desnudarlo a su vez. Cuando estaba encarcelada en la Conciergerie, le quedaban a María Antonieta quince camisas de tela fina, ribeteadas de encaje, un manto de raso, dos batas, cinco corpiños, veintidós pañuelos de batista. En el tribunal fueron presentados, como cuerpos del delito, rizos de cabellos, madejitas de seda, un espejito, un retrato de mujer, un pañuelo de lino que llevaba bordado un corazón rojo traspasado por una flecha. Para los franceses, María Antonieta concluiría la ceremonia de Estrasburgo solo como veuve Capet, en una túnica de piqué blanco, dibujada con rencor por David en la carreta que conduce al patíbulo. Al final de la larga ceremonia en la «casa de la entrega», cuando hubo

franqueado la imperceptible frontera en el centro de la mesa, María Antonieta ocultó por un instante la cabeza sollozando entre los brazos de la condesa de Noailles, su nueva dama de compañía.

Prisionera en la Conciergerie, solo pide leer novelas; quiere «las aventuras más terroríficas».

Su historia pertenece por completo al siglo negro, a esa dimensión metahistórica de las venganzas y de las expiaciones, de las blasfemias y de los portentos, que se transparenta aquí incluso dentro de las habladuras. Genios tutelares, flameantes, en el umbral del sepulcro, son Léon Bloy y Louis Massignon. El execrador de los tenderos, provocador del Paraclebo, y el gran visir de Fátima y del Deuxième Bureau, de Lobachevski y de los Siete Durmientes: *chroniqueurs* ambos del *mysterium iniquitatis*.

Dentro del óvalo dibujado de un solo trazo, contrapesando la frente demasiado abombada e infantil, el labio inferior saltón y meditabundo de los Habsburgo: el de Carlos V inclinado sobre sus relojes.

«La Austríaca», como la llamaron inmediatamente Mesdames, las tres hijas de Luis XV, tuvo enemigos implacables *sine in termissione*, desde que cruzó la mesa de Estrasburgo. Pero la sangre y los años han ofuscado la memoria; los rostros se superponen y se mezclan; damas de palacio ofendidas, ministros, tricoteuses, *sansculottes*, favoritas, proveedores, todos coinciden en ese odio. Entonces hay que volver a Ligne, el compañero de juegos que conspiraba con María Antonieta para ir a ocultarse a otra hornacina, detrás del busto de Luis XIV, junto a los bosquecillos de Versailles, el mismo busto que en ocasiones acogía el saludo del joven conde d'Artois: «Buenos días, abuelo.» Aquella tarde Ligne renunció: temía que después no le dieran una escalera para descender de la incómoda posición y le dejaran toda la noche detrás del busto marmóreo, suspendido en el aire.

Una inmensa y encantadora «despreocupación» era el único delito que Ligne sentía que podía atribuir a María Antonieta. Delito fundamentalmente de reiterada «negligencia hacia los aburridos y las aburridas, que siempre son implacables». Y precisamente para castigarla se estableció el pacto entre esos Implacables, que desde entonces produjeron tedio como las ejemplares obreras inglesas producían alfileres, con una previsora división del trabajo entre los saloncitos del Tercer Estado, los tribunales del pueblo y la vanidad nobiliaria, unidos para siempre por la intransigencia hacia cualquier síntoma de ligereza y por la indulgencia hacia cualquier anhelo de mediocridad. De ello se daría cuenta Stendhal, constreñido a la prodigiosa «insipidez de la buena sociedad», que amén de otras cosas había pretendido resucitar los salones de 1780 entre 1804 y 1830. Pero esta vez, ciertamente, sin ligereza.

Se planteaba una iluminación maligna: ¿acaso la capacidad de generar tedio permitiría tal vez recuperar el perdido *bon ton*? El pacto seguía actuando, y ni siquiera había faltado la sangre donde bañarlo. El proceso de María Antonieta es la primera y victoriosa insurrección de los Tediosos, el único momento en que el pueblo y la nobleza se funden en una sola masa.

* * *

EL LEÑADOR Y EL PESCADOR

Cuando Talleyrand, aventurero romántico y obispo infiel, recorría a caballo los bosques norteamericanos, seguido de Courtiade, el más impecable de los servidores, intentaba con cierta dificultad matar el tiempo y distraer la mente de las nefastas noticias que cada barco traía de Francia. En la espesura de los árboles, fuera de los caminos hollados, podía a veces oírse una llamada: «Courtiade, ¿está aquí?», acompañada rápidamente de una respuesta obsequiosa y remota: «Oh, Dios mío, sí, monseñor, aquí estoy.» Talleyrand sonreía de su propia incongruencia de reminiscencia feudal, ahora que había pasado más allá de la frontera de la *société*, y miraba a su alrededor; tenía entonces la impresión de remontar el curso de la historia, desplazándose a la vez en el tiempo y en el espacio, a medida que de las ciudades y de las aldeas, de las granjas y de los campos llegaba a los cazadores de castores de Connecticut, vadeaba tremendos pantanos y se perdía en los bosques. En esas secuencias parecía que se descomponía ante sus ojos la improbable composición de la civilización, para regresar, poco a poco, a sus elementos simples. «Cada día que pasa», anotaba, «perdemos de vista algunas de esas invenciones que nuestras necesidades, en su multiplicación, han hecho necesarias; y parece que estamos viajando hacia atrás en la historia de los progresos del espíritu humano.» Pero esa línea de los «progresos» reservaba muchas sorpresas; enfrentado a la máxima elementalidad, Talleyrand encontró dos personajes ejemplares: el leñador y el pescador. Trazó su retrato; y lo que aparece no fue el perfil de dos formas

abandonadas por la historia a sus primeros días, sino la anticipación de dos rostros que la historia estaba a punto de asumir; eran las silhouettes de los primeros *hombres nuevos*, ya en espera de Tocqueville. Desde sus desiertos, se disponían a entrar en escena como representantes de las masas. Más aún, eran los representantes de aquellos que un tiempo serían llamados sin ninguna ironía «hombres masa». No ya en la gran ciudad, sino en la desolación de la naturaleza intacta, el *odor specificus* de las masas fue al encuentro de Talleyrand. Era un dato curioso, que valía la pena anotar. Talleyrand adjuntó ambos retratos, como instructivos casos clínicos, en su *Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l'Angleterre*, que leería en el Institut el 4 de abril de 1797.

El leñador. «El leñador norteamericano no se interesa por nada. Cualquier idea sensible le resulta remota. Esas ramas tan elegantemente arrojadas por la naturaleza, un buen follaje, un color vívido que anima una parte del bosque, un verde más fuerte que oscurece otra, todo esto es nada. Carece de recuerdos y hasta de lugar donde colocarlos. Su única idea es la cantidad de hachazos suficientes para derribar un árbol. Él no ha plantado; no conoce esos placeres. El árbol que podría plantar no sirve de nada para él, porque jamás lo verá suficientemente crecido como para poderlo derribar, y destruir es lo que le hace vivir. Se destruye en todas partes; por ello cualquier lugar le conviene. Él no ama el campo donde ha depositado su trabajo, porque su trabajo solo es esfuerzo y no se mezcla con ninguna idea de dulzura. Lo que sale de sus manos no pasa por todas esas fases del crecimiento que tanto enternece al agricultor. Él no sigue el destino de sus productos. Y si bien, al irse, no olvida su hacha, no deposita nostalgias allí donde ha vivido durante años.»

El pescador. «El pescador norteamericano adquiere por su profesión un alma casi tan despreocupada. Sus afectos, sus intereses, su vida, se sitúan al margen de la sociedad a la cual se supone que pertenece. Sería un prejuicio pensar que es para ella un miembro de gran utilidad. Porque no hay que comparar estos pescadores con los de Europa y pensar que esta sea la manera de formar marineros, de crear hombres de mar hábiles y robustos. En América, excluidos los habitantes de Nantucket, que cazan la ballena, la pesca es un oficio de vagos. Estar a dos leguas de la costa, cuando no tienen que temer al mal tiempo, a una milla cuando el tiempo es indeciso, es todo el valor que muestran. Y el sedal es el único arpón que saben manejar. Así que todo su saber solo es una pequeña astucia; y su acción, que consiste en mantener un brazo fuera de una barca, se parece mucho al ocio.

»No aman lugar alguno y solo conocen la tierra a través de la fea casa donde viven. El mar les da su sustento. Así que una merluza de más o de menos decide acerca de su patria. Si parecen disminuir en algún lugar, se van inmediatamente y buscan otra patria donde haya más merluzas.

»Cuando determinados escritores políticos han dicho que la pesca es una especie de agricultura, han expresado una cosa que tiene aspecto brillante pero carece de veracidad. Todas las cualidades, todas las virtudes que van unidas a la agricultura, faltan en el hombre que se da a la pesca. La agricultura produce un patriota en la buena acepción de la palabra. La pesca solo sabe crear cosmopolitas.»

No es un La Bruyère de la barbarie quien hablaba en estos términos a los miembros del Institut, sino un sociólogo de la era de la inflación y de las bandas paramilitares. A su alrededor resuenan Rathenau y Hitler, los vagabundos encaramados a los trenes y la policía a caballo. No vemos los troncos de árboles majestuosos, sino papel usado que vuela a Wall Street, en el silencio del domingo. Saquemos al Leñador de Talleyrand de su marco de exotismo silvestre y descubramos al Obrero de Jünger; en él ya se superponen el uniforme del soldado y el del trabajador, sin necesidad de que se desencadenen las tempestades de acero. Ese hombre es un punto de aplicación de la violencia técnica; su lugar puede ser cualquier lugar, porque su mente ha perdido los *loci mnemotécnicos* de los que colgar las imágenes («carece de recuerdos y hasta de lugar donde colocarlos»). Su sombra es el parásito, el Pescador, alguien que la sociedad enumera distraídamente entre sus miembros, pero que no pertenece a la sociedad. Su inercia es maligna y hostil, es uno de los Lumpen emigrantes, medusas proletarias.

Leñador y Pescador se descubrirán, un día, enemigos; por ahora, en las soledades norteamericanas, les une el odio hacia la tierra que todavía les envuelve generosamente. Es odio hacia lo que crece y, creciendo, se endulza y extenua. Su ritmo es otro: el del golpe, del desgarrón, metáfora del gesto del jugador que lanza los dados. Y en esta devoción al golpe se descubre su misión cosmopolita. El golpe es el mismo en todos los lugares («se destruye en todas partes, por ello cualquier lugar le conviene»), la planta tiene el sabor de un único lugar. Los locuaces citoyens que Talleyrand había abandonado en París seguían siendo buenos y estólicos patriotas agrícolas, pero ya parecían arcaicos e inactuales frente a estas dos nuevas máscaras que, al otro lado de la frontera, experimentaban los gestos de la historia en germen.

GOETHE EN VENECIA

abril 1790

Gitanas como lagartijas ocultas en el atrio mínimo.
 Sarcófagos, urnas, moho de góndolas,
 pequeños versos le rozan
 como el codo de una niña
 que corre. Húmedo, sucio, vano movimiento,
 turbias horas en el nido de piedra y de aguas.
 Los extranjeros, como siempre, engañados.
 La gaceta cuenta la Asamblea Nacional.
 ¡Oh Tedio, madre de las Musas!
 Un único talento queda:
 escribir lengua alemana
 siguiendo a una tribu de juglares.
 Pero ya el siervo desentierra entre las dunas
 un cráneo en el cementerio de los Hebreos.
 Y en el hocico deshecho de un carnero,
 esfenoide, etmoide, cuenca de la oreja,
 reluce el Hueso Originario.
 De una vértebra
 desciende el Todo.

* * *

«Así termina el día mejor de nuestra vida», escribían los federados de un pueblo francés concluyendo el relato de la fiesta del 14 de julio de 1790, primer aniversario de la Bastilla, día de la Federación general. «Bodas de Francia con Francia», escribía Michelet, y solo era una entre las decenas de imágenes que florecían en él para tal ocasión. No se permitió interrumpir el aliento del relato con una sola nota: «hasta la más pequeña habría creado una interrupción, una discordancia, tal vez, en aquel momento sagrado». Epoca irrecuperable, cuando la Revolución era «candor y credulidad». Instantes «antes de la realización», estaba escrito en el cascarón de tortuga del *I Ching*, promesa de un Hado último, que después -en el recuerdo, como en la enfermedad de amor- se convierten en el Hado mismo; luego, «la pequeña zorra se moja la cola», el Hado último se hace opresivo; jamás llegar hasta la felicidad realizada, con su toque persecutorio. Permanecer en la *promesse de bonheur*.

Nacida del cruce entre una innovación burocrática (los Departamentos propuestos por Sieyès) y la conquista de una prisión (la Bastilla recorrida por llamaradas eróticas y crueles disputas familiares), aquella jornada movilizó las imágenes primordiales, anteriores a los Templos y a los Sacerdotes, habitantes de los Lugares Santos, de los Altares de la Tierra, de lo Sagrado difundido en el campo, repartido entre sol y sombras.

Que se trataba realmente del retorno a los orígenes lo garantiza el sello del Kitsch que aquí autentifica todas las imágenes, desde los anónimos informes de los federados provinciales hasta Michelet, Jaurès, hasta los perennes temblores de la Voz democrática, que se sustentan sobre el juramento de aquel día. A mediodía del 14 de julio, las aldeas parecían abandonadas, algún perro cruza la calle. «Ningún templo habría sido suficiente.» Ningún testigo, todos actores. Se reconstruye el Altar de la Tierra, en el centro del Lugar Santo, entre sombra y solana, las hileras de jóvenes se enfrentan, pero la memoria no ofrece los versos del *Shih ching* que se responden como los bramidos de los ciervos. La triste lotería de la Libertad es tener que improvisar. Y entonces, si la mente sonámbula y ondeante en el pasado se mueve una vez más hacia el sacrificio humano, el eufemismo de las Luces producirá esta escena: «Se cogía al recién nacido y se le llevaba, flor viva, entre las flores de las mieses. Su madre lo ofrecía, lo depositaba en el altar. Pero él no tenía solamente el papel pasivo de una oferta, el recién nacido estaba también activo, contaba como persona, hacía su juramento cívico por boca de su madre, reclamaba su dignidad de hombre y de francés, tomaba su posesión de la patria, entraba en la esperanza.»

La Francia provinciana celebraba en pleno campo su rito, pero París tenía que encontrar en su interior el

lugar adecuado. Fue elegido el inmenso Champ-de-Mars, y un arquitecto invisible lo plasmó en la medida de lo suficiente para conferirle las características ceremoniales del Lugar Santo; ya no una informe extensión, sino un valle explanado entre dos colinas por millares de manos. «De día, de noche, hombres de todas las clases, de todas las edades, hasta niños, ciudadanos, soldados, abates, monjes; actores, hermanas de la Caridad, bellas señoras, fruteras, todos llevaban en la mano la pala, empujaban la carretilla o el carretón. Les precedían los niños, para iluminarles; orquestas ambulantes animaban a los trabajadores; ellos mismos, al nivelar la tierra, cantaban esa canción niveladora: “Ah! Ça ira! Ça ira! Ça ira! Quien se alce se bajará.”» Esa obra de nivelación fue también el acontecimiento mundano de la semana; la duquesa de Luynes se había hecho construir una deliciosa carretilla de caoba con la que desplazaba gravilla y tierra para contribuir a la empresa.

El día de la Fiesta, entre nerviosas ráfagas de lluvia y de viento, distribuidas por el «Buen Dios», que es «aristocrático» (dijeron), ciento sesenta mil personas (¿o doscientas cincuenta mil?, ¿o cuatrocientas mil?) observaban desde las lomas artificiales del Champ-de-Mars el gran valle central, donde se alzaba una amplia pirámide: el altar de la Patria. Un testigo: «Este altar era una construcción inmensa, de cien pies de altura; se apoyaba en cuatro contrafuertes que ocupaban las esquinas de su vasto cuadrilátero y sostenían unos trípodes de colosales dimensiones. Estos contrafuertes estaban unidos entre sí por graderíos cuya anchura era tal que un batallón entero podía subir en cada uno de ellos. De la plataforma a la que conducían se alzaba en forma de pirámide, con una multitud de peldaños, un terraplén que servía de corona al altar de la Patria, sombreado por una palmera.»

Unas semanas antes de la Fiesta de la Federación, un noble y rico prusiano, Jean-Baptiste Cloots, se presentó en la puerta del Manège a la cabeza de una delegación que se definía como «la Embajada del género humano». Como la evasiva «voluntad general» de Rousseau se había manifestado palpablemente entre las palas y las carretillas del Champ-de-Mars, también la Humanidad, esta dama que el siglo prácticamente había inventado, enviaba ahora una avanzadilla de sus representantes. «¿Quiénes sois?», les preguntaron. «Venimos de Europa, venimos de Asia, venimos de América. ¡Somos la Humanidad!» Georges Avenel, inspirado biógrafo ochocentista de Cloots, cuenta esa llegada con el estremecimiento de un esprint en el Vél d'Hiv': «La exaltación aumenta; la embriaguez es general. ¡Ahora le toca al género humano! ¡De la nación al propio género humano no hay más que un palmo! Sí, seguro, el propio género humano está a la puerta. Espera. ¡Hacedle sitio! Todos lo sienten, lo desean. Está a punto de llegar, ¡llega...!» Al fin se muestran a la Asamblea. Eran treinta y seis. Estaba Pio, el napolitano; don Pablo Olivares, el español víctima de la Inquisición; el barón Von Trenck, que durante diez años había arrastrado sesenta y ocho libras de cadenas en la cárcel prusiana; había patriotas holandeses e ingleses; el turco, el árabe, el caldeo eran comparsas de la Opera, recién alquilados; entre los restantes también fueron identificados un intérprete de lenguas orientales en el Collège de France y varios criados en paro. Bajo el impulso de la exaltación suscitada por la «Embajada del género humano», la Asamblea votó aquella noche la abolición de la nobleza hereditaria, con la consiguiente Caída de los Nombres. La Embajada de Cloots, enviada por el Reino de la Opereta para anunciar la inminente infiltración de sus súbditos en Europa, daba el impulso final a la decapitación de aquellos títulos de nobleza de cuyo aroma viviría más adelante la opereta.

La Fiesta de la Federación acababa de terminar. Aún vibrante, Jean-Baptiste Cloots quiso contarla a la «Safo de los Galos», Fanny de Beauharnais, amiga suya, escritora facinerosa y tía política de Joséphine: «Hemos vencido, hemos triunfado, ¡y usted no estaba! Corra, señora, corra. Sea testigo de la alegría de un pueblo libre que, en su feliz esfuerzo, ocupa su sitio entre los griegos y los romanos. Ahora creemos en los relatos estupefacientes del padre de la historia y de sus émulos, los Tucídides y los Tito Livio. No le haré la descripción de una ceremonia solemne que borra el recuerdo de todas las fiestas antiguas y modernas. El cuadro que, durante doce horas, he tenido delante de mis ojos no podría ser explicado adecuadamente, ni con el pincel ni con la palabra. El lugar, preparado con nuestras manos, es deslumbrante de grandeza, sencillez, disposición. Imagine el más vasto coliseo del mundo, coronado por las bellas colinas de Chaillot, de Passy, de Meudon, de Montmartre; y las espesas ramas de ocho hileras de árboles forman una corbata verde que rodea el circo y resalta a los trescientos mil espectadores en un gracioso marco. El arco del triunfo, el puente sobre el río, el altar de excelente estilo y el palacio a la romana ofrecían un conjunto encantador, con todas las banderas, todos los estandartes, todas las armas ofensivas y defensivas del Imperio francés. El cañón, la música, los aplausos hacían temblar cielo y tierra.

»Yo iba a la cabeza de los extranjeros, en las tribunas del palacio, en calidad de embajador del género humano, y los ministros de los tiranos nos contemplaban con ojo celoso y temeroso. Esta fiesta nacional nos transporta a dos mil años atrás, no sé por qué pátina de antiguo que le es propia, y nos transporta a dos mil años hacia adelante, por los progresos rápidos de la razón, de la que esta federación es el fruto precoz y amable. No le diré, señora, todo lo que experimenté ayer; mi corazón es sensible y mi patriotismo ardiente: adivine el resto y llegue cuanto antes.»

Subió cojeando al altar del Champ-de-Mars, para celebrar el rito, el ser más impío de la religión antigua y de la nueva: Talleyrand, entonces obispo de Autun. No el torpe rey, ni la reina traidora, sino el Sacerdote de la Fiesta, es la mancha que garantiza la presencia del engaño en el centro del paraíso improvisado por la Voluntad General. Y, por otra parte, en su tumultuosa vaguedad, esa Voluntad había necesitado de un suave empujoncito dado precisamente por Talleyrand para que esa Fiesta surgiera.

En cierto modo a él se debe ese día que ha quedado como el más luminoso para quien sueña tranquilos y espontáneos abrazos de masas. Un mes antes, hablando en la Constituyente, había sido Talleyrand quien reivindicó que «esa Fiesta de la Federación jamás sería bastante solemne», e insinuaba después sus razones de utilidad: «Estrechando los vínculos de fraternidad entre todos los ciudadanos, haciendo ver a todo el mundo el patriotismo que anima a los franceses, se acabará de persuadir a los enemigos de la revolución, si aún no lo están, de cuán vanos serían los esfuerzos que pudieran hacer para destruirla.»

Como obispo, Talleyrand no había celebrado muchas misas; el día antes de la Fiesta, ensayó la ceremonia en casa del marqués de Saisseval, en la rue de Lille, junto con el amigo Mirabeau, que conocía la liturgia más que él. La había aprendido en la cárcel para distraerse. Como altar, utilizaron la chimenea. Los restantes invitados, en sus sillones, reían. La perrita de Talleyrand, asustada, le mordió la túnica episcopal.

La inmensa comitiva partió de la Bastilla a las siete de la mañana. El cielo era bajo y gris. Repetidos aguaceros. Retrasos. Por todas partes se amontonaba la multitud. Se rompieron las Filas. Atravesaron el Sena por un puente de barcas. Luego todos rodearon, próximos y lejanos, la tienda de terciopelo azul y oro de la tribuna real. En los escalones, el rey, el delfín, la reina, tocados con el tricolor. Muchas banderas. La Fayette caracolea sobre un caballo blanco. Avanzan trescientos prelados con sus casullas y monaguillos con túnicas y cinturón tricolor. Les sigue Talleyrand con la mitra, apoyándose cojeante en el báculo. Suena la orquesta, mil doscientos instrumentos. Al pasar delante de La Fayette, recién apeado de su corcel, Talleyrand le murmura: «Por favor, no me haga reír...»

Al término de esta ceremonia, con la que se abría, en un idilio estridente, la era de la política de masas, Talleyrand se despojó de los hábitos episcopales y se hizo acompañar inmediatamente a una casa de juego. Ganó, ganó enormemente, hizo saltar la banca. Se despidió. «Llevaba encima más oro del que podía caber en mis bolsillos, sin contar los billetes de la caja de descuento.» Se dirigió a casa de la vizcondesa de Laval y arrojó sobre la mesa, delante de los amigos, aquellos montones de oro. Después de cenar volvió al juego. Siguió ganando, ganó enormemente. «Regresé a casa de la vizcondesa para mostrarle el oro y los billetes. Estaba cubierto de ellos; hasta mi sombrero rebosaba. Y fíjense bien: era el 14 de julio.»

Al día siguiente de la Fiesta de la Federación, Talleyrand enviaba a su amante *en titre*, Madame de Flahaut, el siguiente comentario: «Si os habéis sentido tan contenta de nuestro lugar en la ridícula ceremonia de ayer como yo lo he estado de veros y de admiraros allí donde estabais sentada, habréis soportado el temporal con la misma filosofía de vuestro amigo Sieyès, el cual, en presencia de dieciséis personas, me ha preguntado, con la sonrisa sardónica que tan bien le conocéis, cómo había conseguido permanecer serio al ejecutar con destreza la *bufonada* del Champ-de-Mars, y cuántos cristianos creía que había entre los cien mil espectadores presentes que habían prestado el juramento nacional y cristiano. Le manifesté mi ignorancia al respecto. “Según mis cálculos”, prosiguió, “podrán llegar a quinientos, contando al duque [de Biron], a vos, a mí y a los de nuestro partido”. A decir verdad, querida amiga, temo que incluso exageró el número de los fieles. Y os diré lo siguiente: aun siendo filósofo, yo deploro los progresos de la incredulidad en el pueblo. Comparto la opinión de Voltaire: creamos nosotros o no en Dios, sería, sin embargo, peligroso para cualquier sociedad que la multitud pensara que, al no encontrar castigo en este mundo ni temer una punición en el otro, puede robar, envenenar, asesinar. Nos hallamos en una época en que las doctrinas contrarias a la moral son más temibles que nunca, porque la masa del pueblo se cree por encima de ellas. Y la cosa más deplorable es que la Asamblea se muestre interesada en reavivar en el pueblo este espíritu de *anarquía política y moral*. Sé perfectamente que no es nada galante abrumar a la amada con fantaseos filosóficos. Pero ¿a quién podría confiar mis pensamientos más secretos si no es a vos, que os halláis por encima de las prevenciones y de los prejuicios de vuestro sexo?

»Por lo que a mí concierne, dicho sea entre nosotros, no sabría deciros a quién compadezco más: al soberano o al pueblo, a Francia o a Europa. Si el príncipe se apoltrona sobre el afecto del pueblo está perdido y si, por su parte, el pueblo no se mantiene en guardia contra el carácter del príncipe, veo espantosas aventuras, veo derramarse durante años oleadas de sangre para borrar el entusiasmo de unos pocos meses. Veo al inocente y al culpable envueltos en la misma ruina. Suceda lo que suceda, o la causa de la libertad se ve amenazada o la tranquilidad de Francia comprometida.

»Lejos de mí sospechar que Luis XVI esté ebrio de sangre, pero un monarca débil, rodeado por malos consejeros, se convierte fácilmente en cruel, o bien, lo que es equivalente, su debilidad permite que se practiquen determinadas crueldades bajo la autoridad de su nombre. Cualquiera que sea el modo como yo considere las consecuencias de los acontecimientos de ayer, tiemblo por el futuro.....

»Quemad esta carta.»

Inadmisibilidad del historiador. Louis Madelin, ilustre historiador napoleónico, considera increíble, por «poco verosímil», la frase de Talleyrand a La Fayette durante la Fiesta de la Federación. Pasquier, que la ha referido en sus *Mémoire*, sostenía que la había oído del propio La Fayette. Pero insiste Madelin: «El hombre [Talleyrand] no era un fanfarrón sacrilego, y La Fayette, por su parte, personaje muy grave, nunca ha sido capaz de hacer reír a nadie.»

Entre la caída de los Nombres, indirectamente provocada por la embajada de Cloots, y la Fiesta de la Federación, Michelet se siente apesadumado por el pathos, varias veces se arroja a la elocuencia de los grandes momentos, se inclina ante el «símbolo profético». Pero el énfasis sirve asimismo para proteger con delicadeza el núcleo irradiante de la Revolución: «En este sistema no hay ninguna transmisión del mérito precedente, no hay nobleza. Pero tampoco existe transmisión alguna de las culpas anteriores.» La obra de la Revolución está en borrar el pecado original. La abolición de los méritos de la estirpe no es más que la cara esotérica de una abolición mucho más radical: la de las culpas de la estirpe, la de la culpa adánica, la casación del pecado original. El mal, ahora, se reduce a una acción conscientemente querida por un individuo, no es una herencia que pesa sobre el tejido de la vida, que supera cualquier voluntad y cualquier consciencia, que deja sobre todo su marca. Aquí Michelet, de repente, es teólogo y evoca desde la sombra al teólogo enemigo, Josep de Maistre, aquel que, para hablar de la Revolución, hablará siempre y en cualquier caso del imborrable pecado original.

En la Fiesta de la Federación sorprende inmediatamente la desnudez del símbolo. Cuando los símbolos reaparecen del sueño, del descuido y de la burla nadie los reconoce, y entonces quieren transmutarse en Hado. El fantasma que conduce la Revolución es el de la *Coïunctio*, del *hieros gamos*. Pero el gesto auroral de la unión declina inmediatamente hacia la unidad: «¡Ay de mí!, la experiencia del mundo nos enseña esta cosa triste, extraña a decir verdad, pero no por ello menos verdadera, de que con frecuencia la unión se disminuye en la unidad.» Así ocurre que «ayer, la Revolución era una religión, y ahora se convierte en una policía». Ayer, en el sueño de Michelet, es la Fiesta de la Federación; ahora es la carnicería que se producirá, exactamente un año después, en el mismo Lugar Santo.

El caballo blanco de La Fayette siguió caracoleando una vez más por el Champ-de-Mars, el domingo 17 de julio de 1791. Daba la misma risa, pero esta vez la ceremonia recuperaría el símbolo que le faltaba en la primera, el que puede representarlas a todas: el derramamiento de sangre.

Según Michelet, «los monárquicos más furiosos no eran tal vez los nobles, ni los sacerdotes, sino los peluqueros». La frase de la época -«Volved a la naturaleza»- les había herido en pleno corazón. «Todo marchaba hacia una simplicidad terrífica.» Uno de esos peluqueros, ocioso y lúbrico, comenzó a pasear, en la noche del 16 de julio, por el Champ-de-Mars. Tenía su pequeña y mezquina idea. Quería ocultarse bajo las vigas del altar de la Patria para contemplar por debajo de los amplios vuelos de sus faldas a sus clientes perdidas, «las altaneras republicanas, las tribunas con el gorro, las oradoras de los clubes, las romanas, las literatas», que pronto «subirían allí con orgullo».

La ciudad estaba turbulenta, la Asamblea acababa de decretar, con grandes discusiones, la «inviolabilidad» del rey. Pero una petición de la oposición, que pedía que ya no se reconociera «a Luis XVI ni a ningún otro rey», había sido llevada al Champ-de-Mars. El pueblo debería firmarla aquel domingo, en el altar de la Patria. El peluquero eligió de cómplice a un viejo soldado inválido. Llevaron consigo algo de comida y un barril de agua. Ocultos en la oscuridad, comenzaron a practicar agujeros en las vigas con un berbiquí. Pero a primera hora de la mañana una vendedora ambulante, que ya estaba esperando en el altar de la Patria, notó un extraño movimiento debajo de sus pies. Los dos bribones seguían trabajando con el berbiquí. Fueron descubiertos. No tardó en rodearlos la multitud. Acudieron las temibles lavanderas del Gros-Caillou. Se corrió la voz de que habían sido sorprendidos con un barril de pólvora, que querían «hacer saltar el pueblo por los aires». Poco después fueron degollados. A eso de las nueve de la mañana, las dos cabezas fueron paseadas por el Palais-Royal. Se inició entonces una secuencia de órdenes, contraórdenes, rumores, susurros, equívocos, furias. Mientras tanto, la multitud se amontonaba en el Champ-de-Mars. Muchas firmas, muchas cruces acompañaron la petición. Había un aire de fiesta, alrededor de mediodía se querían organizar bailes. Un testigo vio el altar de la Patria como «una montaña animada, formada por muchos seres humanos superpuestos». Luego llegó La

Fayette con sus hombres. Alguien disparó contra ellos y fue preso inmediatamente. La Fayette, magnánimo y vanidoso, ordenó que le soltaran. Más tarde llegaron los demás guardias, la caballería, la artillería, el alcalde de París, el astrónomo Bailly, pálido y superado por los acontecimientos. Llegó también un grupo de peluqueros armados, querían vengar a su colega. Hubo disparos, polvo, gritos. Sobre las vigas del altar de la Patria quedaron los muertos. No se sabe cuántos; muchos fueron arrojados al Sena. Los libros de historia hablan desde entonces de la «carnicería del Champ-de-Mars».

En aquella cálida tarde, Gouverneur Morris, siempre curioso, intentó subir a Passy para contemplar desde arriba los enfrentamientos del Champ-de-Mars. Pero no llegó a tiempo. Morris había llegado a París de Filadelfia mientras se inauguraban los Estados Generales. En los Estados Unidos había dado el *finish* a la Constitución, con sólido sentido de los hechos y de lo posible. En un accidente había perdido una pierna. El francés que chapurreaba era de provincia remota, inadecuado para seguir el matiz sentencioso de las conversaciones. Pero el blasón norteamericano seguía bastando, en París, para suscitar una benévola curiosidad. En poco tiempo fue un huésped fiel de muchas casas ilustres. Cortejaba asiduamente, con algún éxito, a Madame de Flahaut, que tenía entonces un apartamento en el Louvre y ya era amante de Talleyrand. Gouverneur le llamaba «el obispo»; cuando le conoció, le pareció «poco de fiar, frío, astuto y ambicioso».

De vuelta de Passy, aquel domingo 17 de julio, Morris pasó la velada en casa de Madame de Ségur. Al regresar a la suya, tuvo un momento contemplativo, raro en él, mirando el Sena: «Creo que una de las más hermosas visiones que jamás se me hayan presentado es la que he visto esta noche desde el Pont-Royal. Un bello claro de luna, un mortal silencio y el río que corría delicadamente debajo de los variados puentes entre las casas elevadas completamente iluminadas (por orden de la Policía) y al otro lado los bosques y las colinas en la lejanía. No se movía una sola brizna de aire. Hoy ha sido un día muy caluroso.»

* * *

SOBRE EL GUSTO

«*Le raisonner tristement s'accrédite.*»

Voltaire a Madame du Deffand

El gusto aparece para heredar. ¿Qué? Difícil decirlo. Pero sin duda en todas las civilizaciones soñadas por los reaccionarios el gusto no existía. El *significado* bastaba para reprimirlo. Y es preciso que el significado oscile sobre sus cimientos para que aparezca el gusto.

Es posible que algún día un gran antropólogo, un Mauss de una landa remota, descubra qué ha sido el *gusto* como objeto de estudio deducible de la suma de algunos documentos. Porque es cierto que su aparición (y desaparición) tiene algo de improbable, en la historia de las sociedades. Es una eflorescencia que no promete retornos. Ha durado poco, ha sido fácilmente engullida, pero los efectos de su aparición son irreversibles. No se borrará el recuerdo.

Cuando cayeron las «correspondencias», último canon, durante algunos años hizo las veces de ley un mudo acuerdo de maneras, de gestos, de fisiologías, que en su evidente precariedad mostraba ser por lo menos tan firme, eternamente fundado y obviamente justo como cada uno de sus bárbaros predecesores.

Al desarrollar el gusto, el siglo XVIII francés aprisiona y disminuye el sentido de la literatura. Risible mediocridad de sus tragedias, de las que se sacia. Pero inútilmente pedirá Napoleón una *nueva* tragedia. Mediocridad también de los versos, el insípido anacreontismo. Los juicios sobre Shakespeare: Voltaire manda el *Julio Cesar* al cardenal de Bernis para que *se ría*. Se escandaliza de que el Regente aprecie a Rabelais. Fontanelle considera «extravagante» la Sexta Égloga de Virgilio. Madame du Deffand lee a Saint-Simon con inmensa diversión, pero se cubre: tiene un «estilo abominable», no es un «home d'esprit».

¿Qué es, entonces, el gusto, si incluso impide una cierta comprensión de la literatura? Pero ¿esa cierta comprensión de la literatura no es, quizá, a su vez una sutil y tardía esencia occidental, destilada por la historia, una esencia que todavía no ha sido analizada oficialmente, y que llegaría a serlo mucho más tarde, entre Baudelaire y Mallarmé? El gusto, por el contrario, se cristaliza antes, y su origen está lejos de las artes. La pintura o la literatura o los muebles son solo algunos de sus múltiples lugares de aplicación. Pero la fuente del

gusto es otra: gusto es ahora la contraseña de la iniciación; se aplica a todo y a nada en especial, es un sello de la existencia, la sustitución definitiva de una sabiduría que es de buen gusto no recordar siquiera.

Hablando de Hamilton, Sainte-Beuve fijaba el descubrimiento de la «netteté» entre «el final de La Bruyère o de Fénelon y los comienzos de Jean-Jacques», unas pocas décadas en las que se cristaliza algo irreversible, una forma, un sabor de la sobriedad occidental que pronto se corromperá, aun permaneciendo como carácter indeleble, como tácita parte de todo. Quien se siente inmediatamente dispuesto a lamentar que la lengua de la «netteté» haya abierto el camino a la más pretenciosa insipidez, debe recordar, sin embargo, que la lengua francesa «se convirtió en la lengua del perfecto honnête homme con Pascal». Poco antes de restringirse, y casi destrozarse, en las breves frases propagadas por Voltaire, l'honnête homme había paseado alrededor del vacío entre dos sillas, y algo le seguía recordando un serpenteo sinuoso, el reflejo de un agua clara mínimamente enturbiada.

El pudor, el gesto de reenvío a lo que no se nombra, llamado gusto en la fase extrema de su vida, es lo que ha hecho vivir, desde el momento de su muerte, el lenguaje ordenado sobre el eje del mundo. Por ello el máximo acto blasfemo es cuando la estratificación de la sociedad se ha convertido en eje del mundo. En ella todo se corresponde, pero como espejo con espejo. Lo que sostenía los contrarios sin ofrecerse a la vista se convierte en lo único que esta puede captar. Los contrarios aparecen iluminados por momentos para hacer más compacto el fondo uniforme del que surgen. La desaparición de la cultura lineal deja suspendidos en el aire, sin derecho y sin vínculo, la palabra y los demás objetos sacrificatorios, el sonido y la imagen, mientras la nueva tribu sacrifica incesantemente a sí misma los despojos vacíos y espléndidos de la tribu caída en el abismo. La última liberación se produce en el estado de la ceguera total. Si nada puede referirse a un eje, las palabras se convierten en constelaciones de la cosa misma. Son fibras finísimas, que es fácil aplastar, pero las únicas que han nacido sin haber sido apoyadas en algún momento por el impulso de la arbitrariedad. Dicha fragilidad hace reaparecer la diferencia borrada. Ahora solo es fiel lo que se puede borrar.

* * *

Un visitante del Salón de 1828 encontró por casualidad a Talleyrand: «Vimos avanzar, o mejor dicho arrastrarse, entre dos lacayos vestidos de negro, una especie de figura inmóvil, que se deslizaba con el mismo paso delante de los adefesios y de las obras maestras; frente a los cuadros de Coudert y a la Zarina de Picot. Le tomé por un personaje de Curtius, en el que la cera hubiera salido demasiado amarilla, o por un autómatas que estuviera atravesando el Louvre para ir a situarse en su sitio en la exposición de la industria francesa.» En la imagen de su persona, Talleyrand transmitió durante aquellos años últimos la señal de que toda la historia, escoltada por él, se disponía a entrar en el Musée Grévin. La era burguesa enfermó de historia, y esto le daba a veces una euforia petulante. Pero no se osaba percibir que esa enfermedad era consecuencia de un hecho impalpable: el corte del mundo familiar que unía el presente a la historia pasada. En Saint-Simon las generaciones de los pares y de los bastardos están completamente embrolladas en ese nudo, los muertos siguen habitando Versailles, algún apartamento más allá. Pero ya con Michelet todo es alucinación, y el presente solo es una alucinación fastidiosamente fiel. La historia en tanto que *historia de familia* sí queda para siempre enterrada. Invadidos por el énfasis de los emancipados, los burgueses de Luis Felipe se habían «empeñado siempre en entender toda la historia», como observó sarcásticamente Sainte-Beuve. Pero solo se disponían a trasplantarla a las ilustraciones del «Magasin Pittoresque». El autómatas y la estatua de cera son los nuevos Guardianes del Umbral. Ahora hay que pagar un óbolo a ambos para acceder al futuro y al pasado.

Durante toda su vida, y desde sus primeras apariciones, Talleyrand estuvo asaeteado por acusaciones e injurias de todo tipo. Desde los gacetilleros anónimos hasta los monarcas, desde el nuevo Emperador a los tenderos democráticos, todos han saboreado el placer de acribillarle. Los temas, variados en cada ocasión, eran la corrupción, la traición, la mentira, el crimen. En el florecimiento de la era de los Buenos Sentimientos, tuvo el privilegio de ser la imagen resplandeciente del Mal. Después de su muerte y hasta el momento presente se sumaron los historiadores: el legajo de sus culpas es denso, las condenas se suceden ininterrumpidamente, a veces con resonancias de simpatía. A los setenta y tres años Talleyrand fue abofeteado en público y pisoteado por su agresor. Cuando Carlos X le preguntó acerca del hecho, contestó: «Sire, era un puño.» En la vida de un hombre político no cuentan los insultos, solo cuentan las humillaciones. Para Talleyrand, a través de todos los reveses de la fortuna y de los partidos, son escasos los momentos de auténtica incomodidad, escasísimos los momentos de humillación. Entre estos últimos no fueron los peores las célebres escenas con Napoleón, con sus improperios y sus amenazas, sino los dos enfrentamientos con el rey a quien sin duda alguna Talleyrand había devuelto al trono: Luis XVIII, el rey Ubú, viejo vigilante forestal avezado en disparar contra los cazadores furtivos. Y ante sus ojos, Talleyrand sería siempre un cazador furtivo, aunque a él le debiera el regreso a

Francia. Como observó Chateaubriand, Luis XVIII «aun no siendo cruel, no era humano». El encuentro en Mons: en plena noche, Talleyrand alcanza cojeando la carroza del rey a quien no había querido homenajear a lo largo del día. «No tengo prisa», había dicho, en obediencia a su axioma: «Existen pocas transiciones políticas de tal naturaleza que no admitan alguna dilación.» Sin embargo, esa noche fue despertado inopinadamente, tuvo que renunciar a su larga toilette, se precipitó a la carretera, apoyándose en el brazo de M. de Ricé, para oírse decir al final esas breves palabras burlonas: «¿Nos abandona, príncipe de Benevento? Las aguas le sentarán bien, dénos noticias tuyas.» Y el siguiente encuentro, durante la segunda Restauración, cuando Talleyrand era jefe del gobierno y pidió a su rey una muestra de mayor confianza. Cuenta Vitrolles: «M. de Talleyrand, generalmente tan hábil en insinuar con dulzura, había calculado sin duda que esta vez debía utilizar un lenguaje más perentorio; el Rey, que no estaba acostumbrado a tales tonos, se quedó alterado y, con los ojos fijos en el techo, calló por un instante. “Pues bien”, contestó al final con aire tranquilo, “elegiré un nuevo ministro.”» Al escribir a la duquesa de Curlandia, un día después, Talleyrand reconocería, en la medida que le permitía su estilo, la afrenta sufrida: «La ingratitud no es bastante velada.» Ninguno de los muchos hombres nuevos que Talleyrand había tratado, comenzando por Napoleón, había sido capaz de herirle con tanta frialdad; hacía falta aquel ser obeso, insensible, apegado fundamentalmente a su propia tranquilidad, hacía falta un Borbón para dejar caer sobre el Príncipe, casi sin darse cuenta, una venganza que nacía en las profundidades de la sangre.

Mientras se encamina tortuosamente a hacerse absoluta, la literatura coincide con el satanismo en una pasión común, en un pecado que solo los más grandes teólogos han sabido acoger entre los más graves: la curiosidad. La imagen del escritor se convierte entonces en el Satanás de Milton cuando, «llegado al paraíso terrestre, voló inmediatamente al árbol de la vida, el árbol más alto del jardín, y se posó en él, semejante a un cormorán, sin intentar en absoluto reconquistar la vida, sino sirviéndose únicamente del árbol para dirigir la vista más allá *for prospect*». Este podría ser el lema de la furia experimental, que desde los tiempos de Sainte-Beuve no ha dejado de desordenar las formas: *For prospect*. ¿Y no era, en el fondo, dentro de esa misma vacua curiosidad donde los teólogos habían encontrado el pecado radical de la nueva ciencia?

«La enfermedad literaria y de *arte*, como se dice, es muy común en nuestros días... Tal vez nunca como en estos años, me atrevo a decir, la frase y el color, la mentira de la palabra literaria, han predominado hasta tal punto sobre el fondo y sobre la verdad. El reino de la pluma ha sucedido, al pie de la letra, al reino de la espada.» Marx persiguió furiosamente, en sus más diminutos pasos, la emancipación del valor de cambio; de igual manera Sainte-Beuve acechó prolongadamente la emancipación de la palabra. Era un proceso del que se sentía cómplice, pero que al mismo tiempo le repugnaba. La sinuosa verborrea de los nuevos escritores, que navegaban en las redacciones periodísticas y descubrían sin saberlo el uso industrial de la palabra, su ebriedad en reconocer que la palabra estaba dispuesta a todo y conseguía cubrirlo todo, le parecían descender clandestinamente de los mismos orígenes que la imponente prosa de Chateaubriand. Y también eran los orígenes de Hugo, que seguía fabricando páginas con su «alma grosera de bárbaro enérgico y astuto». Pero el veneno último del hecho estaba en otra cosa: precisamente de esa odiosa proliferación nacería lo *nuevo* que Sainte-Beuve, en la esquina temerosa de su mente, no estaba dispuesto a seguir, aunque su clarividencia le impedía no percibirlo: Baudelaire, después de Flaubert, ambos arrebatados por la literatura absoluta. La palabra más degradada y la palabra perfecta se disponían a mezclar sus aguas, como en determinados ritos gnósticos. Sainte-Beuve, que siempre se negó a dar un paso más allá del bien y del mal, reconocía ahora con desolación, a su alrededor, la inexistencia de un «fondo» y de una «verdad» sobre los que apoyarse. Y se hablaba a sí mismo en su timbre secreto, el de cínico delicado: «He sido un joven ladronzuelo, seré un viejo pirata. ¡Ah! ¡Cuánto más me habría gustado ser un buen gentilhomme literario, que vive en sus tierras en un estado de poesía!»

* * *

METAMORFOSIS DEL ESTILO

Guez de Balzac se vanagloriaba un día «de haber encontrado algo que muchos buscan, o sea un cierto pequeño arte de combinar las palabras y situarlas en su justo lugar». Suprimido ese «pequeño arte», no queda otra cosa que «esa fuerza secreta por la que las palabras son animadas a venir del Cielo, del cual, junto con ellas, vienen la grandeza y la majestad».

Sainte-Beuve presenta a Guez de Balzac: «Nadie representa más ingenuamente que él al *literato* entendido como especie, en su solemnidad primitiva, en su estado de conservación pura y de caballería provinciana,

en su respeto absoluto hacia todo lo que es toilette y pompa del lenguaje, en su ineptitud perfecta para todo el resto.»

«... como Guez de Balzac, el cual, cuando Saint-Cyran le hablaba de la salvación y de la gracia, solo sabía decir: “¡Qué hermoso!” A lo que Saint-Cyran, impaciente, contestó un día: “Usted hace el efecto, M. de Balzac, de un hombre que, al ver en su rostro una mancha delante del espejo, no se le ocurriera decir otra cosa sino que el espejo es bello y bueno.” Y entonces Balzac, impresionado por la justeza de la comparación y por la propiedad de la imagen, solo se sintió obligado a exclamar: “¡Ah!, qué hermoso es lo que dice.” En ese momento, Saint-Cyran desesperó de él y de ese tipo de espíritus que solo existen en la expresión y en las imágenes.»

A Guez de Balzac, adornada cocotte de la palabra, le gustaba admirar desde lejos las maceraciones de Port-Royal. Y Saint-Cyran, el más austero y feroz de los padres, le hacía estremecerse de voluptuosidad cuando le mostraba su desdén y su menosprecio. En cierta ocasión, Balzac pasó tres meses componiendo y puliendo una carta a Saint-Cyran. En ella ensartaba desde el comienzo hipérboles y metáforas, pero junto a la firme vanidad mostraba también los tormentos del amante temeroso: «Sé muy bien que este lenguaje no os gustará y que pondréis mala cara a esta carta mía.» Pero inmediatamente después reemprendió el vuelo. «Hay que confesar, señor, que sois el mayor tirano que existe en el mundo; que vuestra autoridad será temible para todas las almas y, cuando habláis, no hay manera de mantener la opinión propia, si no es conforme con la vuestra... Pero sin duda es placentero verse forzado a ser feliz y a caer en las manos de un hombre que no ejerce violencia alguna que no favorezca a los que la sufren.»

Saint-Cyran puso esta larga carta en la chimenea, sin abrirla; escribiendo a su vez a M. d'Andilly, aludía a una «carta de M. de Balzac que tengo intención de leer dentro de tres días». Al cabo de un mes, consternado por no haber recibido ninguna respuesta, Balzac rogó a un amigo suyo que se dirigiera a Saint-Cyran para preguntarle si había recibido su carta. Saint-Cyran contestó que sí la había recibido, que se excusaba por el retraso, pero que lo remediaría inmediatamente; ante el gentilhombre amigo de Balzac, escribió la respuesta en el acto, que fue admirada.

«Así pues, el célebre escritor pasó una treintena de años sin interrupción en su tierra, enteramente ocupado en la contemplación de sí mismo y de su obra literaria, que había sido precoz y brillante, pero que nunca maduró. Sus enemigos le llamaban *Narciso*; se contemplaba todo el día, en realidad, en el canal del Charente, o en ese *Espejo* de la retórica que le parecía tan hermoso. Jamás renovó su espíritu en el mundo y con la práctica de los hombres. Acabó de hincharse en el vacío. La soledad le estropeó el espíritu, de la misma manera que a otros se la estropea el mundo.»

«Tres días antes de su muerte, seguía retocando sus manuscritos; los hacía pasar en limpio antes de entregarlos a la imprenta, ya que se preocupaba de todos los detalles y de los más mínimos culs de lampe de sus ediciones antes que de cualquier otra cosa. Así murió, el 18 de febrero de 1654, pensando caóticamente en sus juegos florales y en su conciencia, sincero sin duda, compungidamente convertido, pero convertido aferrado a su defecto y a su debilidad que reaparecían siempre.»

«La naturaleza, la historia, la geografía, el universo solo existen para ofrecerle su botín único y favorito, la metáfora. Examinémos a fondo, metámonos en nuestra conciencia literaria. Sospecho que más de uno de nuestros ilustres modernos no se halla tan alejado de Guez de Balzac como él cree.» Examinándose a fondo, Sainte-Beuve sospechaba que él mismo pertenecía a «ese tipo de espíritus que están enteramente entregados a la expresión y las imágenes».

Igual que un maligno genealogista, que insinúa venenos en una historia de familia, Sainte-Beuve descubría en Guez de Balzac el precursor de los obsesos por el estilo en la prosa francesa. Nacido tan fatuo y ridículo, ese culto, cuyos orígenes, más allá de cualquier suposición, permanecerán siempre turbios, tuvo vida larga y azarosa. No volvió a contemplarse a sí mismo en las aguas del Charente, sino que navegó por todas partes, hasta el viejo Océano, hasta perderse en el Bateau Ivre. En los períodos de Rousseau, suprimido «el pensamiento y el genio del fondo», el oído de Sainte-Beuve reconocía «el movimiento, la cadencia, las cesuras, las articulaciones y en cierto modo las membraturas» de la prosa de Guez de Balzac. Pero quedaban otras empresas; con Chateaubriand el estilo se convierte en suntuosa rapiña y somete todo a su imperio. El «esprit de conquête» no pertenecía a la política. «Chateaubriand es un gran escritor, un gran conquistador e invasor en materia de estilo. (Esta es, en el fondo, su única unidad de pasión y de sentimiento, la unidad del artista de estilo.) No es monárquico, ni cristiano, ni republicano, ni socialista, ni... etc., sino todo esto simultánea o sucesivamente,

según la cantidad de imágenes, de metáforas más o menos bellas y tentadoras que segar en todos los campos de las ideas; no se resiste y se arroja sobre ellas, es un depredador en grande, un acaparador de décimas brillantes y floridas; lirios reales, claveles rojos o también violetas ocultas en la hierba y centauros de los trigales de la Beauce, él va por el campo buscando todo lo que le agrada recoger, y, allí donde nunca ha sembrado, recoge su botín, la flora variada de todas las mieses.»

Proust hablaba del estilo como de la «señal de la transformación que el pensamiento del escritor hace sufrir a la realidad». Desaparecida la distinción profesoral entre la «forma» y el «fondo», que Sainte-Beuve celebraba, el pensamiento elige para manifestarse justo aquello que durante largo tiempo había sido visto como mero ornamento. Después de la sonora rapiña de Chateaubriand, en Flaubert se amalgaman los materiales dispersos y troceados: «Todas las partes de la realidad se convierten en una misma sustancia, de vastas superficies, y monótono destello. No queda ninguna impureza. Las superficies se han hecho reflectoras. Todas las cosas se representan en ellas, de reflejo, sin alterar la sustancia homogénea. Todo lo que era diferente ha sido convertido y absorbido.»

«El estilo», observó Daumal, «es la huella de lo que se es sobre lo que se hace.»

Proust cae sobre Sainte-Beuve con la espada llameante; es la literatura absoluta de Baudelaire, de Flaubert, del mismo Proust, que allí cumple su venganza sobre el hombre que había preferido no omitir una reverencia a un representante de la familia Noailles o a una potencia ministerial antes que regalar una palabra de más a Baudelaire. Como ángel de la venganza, Proust carece de incertidumbre, pero la justicia le ciega de repente. De la misma manera que Sainte-Beuve había considerado con ácida suspicacia, como si fuera una violación de las reglas del juego, cualquier pretensión de la literatura a un absoluto, también Proust acababa por acusar a Sainte-Beuve de una concepción que, por caminos tortuosos, le acercaba a la de la *Recherche*. «En ningún momento de su vida Sainte-Beuve parece haber concebido la literatura de manera realmente profunda. La sitúa en el mismo plano que la conversación.» Y en efecto «sus libros... tienen el aire de una fuga de los salones donde el autor ha invitado a varios interlocutores, a quienes interroga sobre las personas que han conocido, que dan su testimonio destinado a contradecir otros y, con ello, a mostrar cómo del hombre a quien se tiene la costumbre de elogiar también hay mucho que decir, o en caso contrario destinado a clasificar a aquel que le contradice en otra familia de espíritus». Aquí, justamente donde quiere ofrecer una descripción demoledora del «método» de Sainte-Beuve, Proust descubría su secreto, que, por el contrario, le era muy afín. Las *Causeries* acumuladas lunes tras lunes, pero también el *Chateaubriand* e incluso el grave *Port-Royal*, si se contemplan a distancia y uno tras otro, revelan ser, gracias fundamentalmente al artificio de la conversación, una inmensa novela alucinatoria en episodios, repleta de voces, alusiones, recuerdos ininterrumpidos, chismes, imágenes fugaces, resonancias, reapariciones. Y todo fluye en una única y lenta corriente, imparable, que se pierde en el propio Sainte-Beuve, en su vivir a la sombra, un poco temeroso, de último de los delicados. Está claro que su «método», que «consiste en no separar el hombre y la obra», no pretendía tener ninguna consistencia teórica. Pero era un excelente pretexto para permitirse impunemente -y salvando, a veces incluso demasiado, las conveniencias- contar centenares de vidas, estancias, paisajes, encuentros, dulzuras elegiacas, chispeantes malicias que Sainte-Beuve seguía fantaseando silenciosamente en su estudio. Esa engañosa especie de crítica literaria «es prácticamente incompatible con la práctica cristiana», se confesaba a sí mismo Sainte-Beuve en los *Cahiers*, que eran para él «el fondo del escritorio, un mueble de las habitaciones interiores, que no se deja ver». Pero no tanto porque, en contra del precepto evangélico, le obligaba continuamente a «juzgar, ¡siempre juzgar a los demás!» (aquí la ligera hipocresía que practicaba frecuentemente le acompaña incluso en su habitación secreta). Más bien porque era una continua tentación, y una tentación victoriosa, de «reproducir al otro, transformarme en él, como hago con frecuencia: operación en el fondo plenamente pagana, metamorfosis de Ovidio». Pero, por lo menos esta vez, encontramos la confesión explícita: «Existen personas que toman mis artículos sobre los autores como crítica literaria y se entristecen porque me absorben tanto; no entienden que la crítica, en esos artículos, es un elemento muy secundario, que fundamentalmente se trata para mí de un retrato, de una representación, de la expresión de un sentimiento; no entienden que, obligado como estoy a escribir en las revistas, he descubierto y en cierto modo inventado la manera de proseguir en ellas, bajo una forma un poco camuflada, la novela y la elegía. Pero las tres cuartas partes de los lectores, todos ellos espíritus vulgares, ni siquiera se dan cuenta.»

Existe una prueba experimental para descubrir todo esto. No promete ser un buen lector de la *Ilíada* quien no gusta de detenerse en el catálogo de las naves; así, para acercarse a Sainte-Beuve, se puede probar a abrir la «table générale et analytique», que en más de cuatrocientas páginas ofrece la lista de los nombres citados en los quince tomos de las *Causeries*. Encontramos allí los desconocidos y los clásicos, los reyes y los literatos, las damas y los políticos, los mundanos y los frailes. Es un inmenso tejido de voces, de juicios, de circunstancias, de relaciones, de palabras perdidas y aquí de nuevo capturadas. Disipando su talento, según la acusación de

Proust, semana tras semana, en libros que el azar editorial depositaba sobre su mesa, Sainte-Beuve había edificado durante años, con ramas secas y musgo, esa grandiosa, excesiva y maníaca construcción novelesca que jamás se habría atrevido a presentar como tal. La «table générale et analytique» de las *Causeries* se engarza, no solo por su mole sino por una profunda afinidad de concepción, con otros tres índices de nombres: el de las *Mémoires* de Saint-Simon, el de la *Comédie Humaine* de Balzac y el de la *Recherche* de Proust.

* * *

TARDÍA NOSTALGIA DEL DOLOR

Talleyrand y Madame de Staël habían sido amantes en la época en que ella explicaba a M. de Surgère, entre una contradanza y otra, qué era «el dominio de Occidente». Talleyrand no conseguía olvidar la poco graciosa conformación de su cuerpo, pero le había escrito desde América pidiendo ayuda, y ella le había ofrecido tanta ayuda como para permitirle regresar. Luego haría seis visitas a Barras, para recomendarle a Talleyrand; en cierta ocasión, irrumpe descompuesta en el Luxembourg: con voz jadeante, cuenta a Barras que Talleyrand está a punto de arrojar al Sena, si no es nombrado realmente ministro de Asuntos Exteriores. Solo le quedan diez luis. Si la política, en su sentido metafísico, exige que se sepa «hacer marchar a las mujeres», como el propio Talleyrand tuvo la insolencia de precisar, Madame de Staël marchaba con furia soberbia y generalmente llegaba.

Se respetaron como fuerzas supremas de la conversación, pero en Talleyrand cristalizó algo árido e insoportable hacia ella. En 1812 le dijo a Madame de Kielmannsegge: «Si Madame de Staël estima que soy un ser feroz, hay algo por lo menos cierto: que ella intelectualmente me da escalofríos.» La marquesa de Beaulaincourt explicaba a Edmond de Goncourt que había comido dos veces en su vida con Talleyrand, y las dos veces le había oído contar la historia de cómo los Necker habían tenido que encargar para la hija un «tourne-cuisses» para corregirle los pies y las piernas. Madame de Staël intentó durante largo tiempo no perdonar las traiciones, los abandonos y las maldades de Talleyrand, pero nunca lo consiguió. En sus novelas se sentía obligada a introducir un personaje que lo representara. En *Delphine* lo convirtió en mujer, esa Madame de Vernon en la que reconocemos una hábil descripción de la frialdad de Talleyrand: «Nadie mejor que yo sabe aprovecharse de la indolencia, y me sirvo de ella para deshacer, con perfecta naturalidad, la actividad de los demás... Jamás me he tomado la molestia de querer algo, salvo tres o cuatro veces en toda mi vida; pero cada vez que decido embarcarme en tal esfuerzo, nada puede hacerme desistir de mi objetivo, y lo alcanzo, estén seguros.» Una vez, en una carta enviada en 1809 desde Ginebra, Madame de Staël supo decir a Talleyrand las únicas palabras que habrían podido traspasar su invisible coraza: «Adiós. ¿Sois feliz? Con un espíritu tan superior, ¿no vais a veces al fondo de todo, es decir, hasta el dolor?»

Pero Talleyrand ya había contestado indirectamente a Madame de Staël, de la que tanto se reía. Las palabras de esa carta penetran hasta un punto que la vivaz banda de sus execradores ni siquiera percibía. ¿Qué significaban la traición, la corrupción, la venalidad, la ferocidad frente a aquella acusación sin apelación posible, que lo atenazaba a la ignorancia del dolor? Con otra amiga, también una excelente conversadora, pero no imperiosa y entrometida como Madame de Staël, con Madame de Rémusa, había ocurrido -en el año 1808- que un día Talleyrand, tal vez por la habilidad de ella en «zarandear su alma, tantas veces adormilada por hábito, por sistema y por indiferencia», dejara escapar una respuesta: «Il eût peut-être mieux valu souffrir...» En el sistema de Talleyrand esta frase, posiblemente la única sublime entre tantos bons mots, equivale a la de Flaubert: «Ils sont dans le vrai...» Una vocación celosa, despótica, les había arrastrado a ambos; escribir implicaba matar la vida, para Flaubert; vivir los grandes affaires implicaba matar el dolor, para Talleyrand. La máscara del artífice se había pegado a sus rostros y no podía abandonarlos ni por un momento, salvo para volverlos deformes, sinceros. Prosiguieron hasta el final, sin vacilar. Lo que las carpetas henchidas de citas para el *Bouvard et Pécuchet* fueron para uno, fue para el otro la negociación de 1831 sobre la cuestión belga. Y sobre todo la larga, impecable agonía, acompañada por las varias fases del perdón de la Iglesia, madre de los dolores. Trazando una voluta de fúnebre rococó, Franz Blei comentaba: «Sobre esta tardía nostalgia del dolor se extiende la máscara y la leyenda que también se llama Talleyrand.»

* * *

ALREDEDOR DE PORT-ROYAL

Un gran cielo tétrico, un profundo universo giratorio, desconocido, donde en ocasiones, en lugares determinados y fases determinadas, se reúne, se produce y se renueva la vida; el hombre que se enmohece un momento y muere con los mil insectos, sobre esta isla de hierba que fluctúa en el pantano. A este cielo miraba la abadía de Port-Royal, surgida en una fosa llena de zarzas, donde el agua duerme. Allí, a tres leguas de Versailles, ya era el desierto.

Este claustro, que fue pobre y cubierto de yerbajos en sus comienzos, que prolongó la perspectiva de sus arcos entre los espejos, con el paso de los años, este claustro que fue a un tiempo colegio y Corte de los Milagros, donde fueron educados rencorosos expósitos osiánicos, estremecedores vendimiadores de lágrimas, altivos carniceros de la Reacción y sus gemelos, souffleurs de la Revolución, este claustro... ¿Cómo pudo ocurrir que de la reforma de un convento para doncellas, en cuyas proximidades se amontonaban unos cuantos solitarios, hispídos, que escrutaban el desierto con un catalejo, cómo pudo ocurrir que acontecimientos indominales escaparan de esta doméstica madeja, débil cordel producido por la maceración de encajes, cilicios, yute y hojas de palma?

Los primeros y peligrosos Modernos no eran ateos y libertinos, temerosos capullos del Freigeisterei, crecidos al amparo de los comentarios eruditos. «En general», como dirá definitivamente Joseph de Maistre, «el ateo es tranquilo. Perdida la vida moral, se pudre en silencio y no ataca en absoluto la autoridad.» Para amenazar el orden del mundo, para alzar la cabeza de la sumisión perpetua, haría falta «un club teológico, un lugar de reunión, *cuatro paredes* en fin, y nada más». Eran las «cuatro paredes» de Port-Royal, y justamente en esa desolada y nunca suficiente lejanía de los lazos pasionales, en esa Tebaida a pocas leguas de Versailles, yacía la gasa infecta que habría de vendar al mundo. Esa soledad no engañó a Maistre. Era un minúsculo remolino evocador de muertos y de no natos. Porque «cualquier secta... necesita de multitud y sobre todo de mujeres». Una agitada cháchara formaba el halo de esa falsa tranquilidad. En las vírgenes locas de Port-Royal, en esas irreductibles esnobs del espíritu, Maistre reconoció la larga hilera de las tricoteuses ávidas de guillotina, vio las pálidas nihilistas con maletines explosivos, vio las condenadas de la tierra que encarnarían el eros de la destrucción. Inútil detenerse sobre los estúpidos jacobinos de siempre, siempre tirando de los hechos, sofocados por palabras todavía en incógnito. Remontémonos más atrás, a las devotas soledades, a las maceraciones, a los embrutecimientos delante de una Gracia ausente: allí había rebrotado realmente «el crimen eterno de nuestra infeliz naturaleza», la comprobación, en el silencio y entre las zarzas, de que «el corazón humano es naturalmente rebelde». Para quien se remonta a este punto, resulta incluso una obviedad que la revolución de 1789 se impute fundamentalmente a esos pocos obstinados: «nada más vivaz que esa secta, y sin duda ha dado a la Revolución tantas hermosas pruebas de vida que no parece permitido considerarla muerta.» Un jansenismo invisible flagela el mundo. Ajenos a cualquier Corte, ásperos y meditabundos, esos doctos religiosos se convirtieron en alientos encendidos, mucho «más culpables que los innobles obreros que llevaron a término la obra [de la Revolución]; porque fue el jansenismo quien dio los primeros golpes a la piedra angular del edificio». Leyendo estas palabras exacerbadadas, vemos moverse en el vacío los brazos de aquel «soldado mecánico del Espíritu Santo» que fue Joseph de Maistre. Y ahora se podría pensar, como han hecho tantos moderados, que su sarcasmo visionario le desconecta irremediablemente de la realidad. Pero una amistad celestial acude en nuestra ayuda. Para Napoleón, decir «jansenista» era la injuria peor (una vez le oyeron insultar a alguien en una escala ascendente de vituperios: «Es un *ideólogo*, un *constituyente*, un *JANSENISTA*...»). Con la misma reacción del rey legítimo Luis XIV, el usurpador había reconocido en aquellos seres al Enemigo. Así que ambos «lo denunciaban, por una espontánea antipatía, a todas las autoridades del universo». Napoleón leyó en 1797 las *Considérations sur la France* de Maistre. Cioran ha observado, impasible, que aquellas páginas «revelaban a Bonaparte a sí mismo». En realidad, si existe una verdad última en la paradoja según la cual «el dogma capital del jansenismo pertenece plenamente a Hobbes», del mismo modo Joseph de Maistre puede corroborar al usurpador que siempre había aborrecido y al mismo tiempo encontrar en él un testimonio a su favor. Las afinidades celestiales tienden a invertir las relaciones. En el cielo, los ateos son acusados frecuentemente de credulidad. Mientras, Maistre y Bonaparte conversan amablemente delante de un inmóvil crepúsculo, en la terraza de San Petersburgo.

Jansenius

«Monseigneur étudie» eran las únicas palabras que resonaban delante de la puerta de Jansenius.

Murió de una peste que solo le afectó a él en todo el pueblo, y que había contraído -murmuraban sus enemigos- tocando papeles infectados en los archivos.

En la Feria de Fráncfort de septiembre de 1640 solo se hablaba del *Augustinus* de Jansenius.

El Super intendente en los Jardines

Enviaba cestas de fruta cerrada, que ocultaban la fragancia de unas peras elegidas con esmero entre centenares de árboles y colocadas en una disposición especial para que ninguna pudiera estropear a sus vecinas.

Hamon

Orans, legens, latens, silens.

Fue, en Port-Royal, el médico por excelencia. Se le reconocía como uno de los ejemplares más ingeniosos de la belleza apacible y triste de un cristiano inclinado a la decadencia, que contempla y medita las irrevocables armonías de la naturaleza, pero al mismo tiempo devora el corazón de la caridad con abnegación infantil. El carácter general de su fisonomía era el de la humildad que sonríe. Una austeridad tejida de elegancia. Se le acusó de hablar de la Gracia mediante enigmas, utilizando términos de la medicina.

En el umbral de su noche de agonía, le oyeron repetir a intervalos la palabra «silencio». Y en ocasiones: «Jesus, Maria, sponsus et sponsa.»

En sus últimos años se le veía ir de pueblo en pueblo, sobre un asno, con un libro abierto sobre un atril pegado a la silla. Entre esas páginas, unos pedacitos de papel rojo indicaban los pasajes que más le habían impresionado. Aunque a su alrededor todo fuera un vulgar calvero, él siempre se imaginaba en un bosque encantado, donde cada objeto oculta otro, más auténtico.

Había sido el preceptor de Racine, el cual pidió, en su testamento, ser enterrado a su lado.

Pascal

Se le encontraba especialmente en la fortaleza de la mente: espíritu lógico, geométrico, escrutador de las causas, diáfano, tórrido, elocuente, medía con nuevos procedimientos el desierto del cielo. No era difícil reconocer en él la perfección del intelecto humano en lo que tiene de más definido, de más distinto en sí, de más alejado en relación con el universo, del que le separaba una sombría fosa que no permitía descubrir ninguna analogía entre la existencia automática de la naturaleza y las incursiones de la Gracia.

Contaba animadamente Madame de Genlis cómo alrededor de 1789 el duque de Orléans, que se debatía en sus experimentos de alquimia, necesitó un esqueleto, y no encontraron otro mejor que ofrecerle que el del *pauvre Pascal*, que se hallaba sepultado en SaintEtienne-du-Mont.

-No tenía dificultad en poner en juego mi esgrima más sabia cubriéndome el brazo con el hábito de los sacerdotes. ¿Qué podían importarme circunstancias y camuflajes, con tal que se tratase de un duelo a muerte?

-Se percibía con tanto sectarismo lo inconmensurable, que ninguna forma de mediación armónica podía afectarlo. Existe una, sin embargo, que, en sus proporciones, adapta los términos finitos a los infinitos y, sin tender un puente imposible entre ellos, establece una circulación, que deja penetrar en el mundo ese ocasional vacío a través del cual expira la supernaturaleza.

-Porque el hombre mantiene incesantemente una conversación interior que sería bueno regular, cuando no exterminar...

-Ya veo llegar el tiempo en que los libertinos mentales perderán todo crédito y audiencia, y serán considerados insistentes y tediosos como lo son hoy nuestros curas, no en todo caso por horror de sus sentimientos, sino porque se pensará en todas las cosas con indiferencia, salvo en los placeres y en los negocios.

-Pero existe una peculiar connivencia entre, místicos y libertinos. Todos son seres antinaturales, que dan por

supuesto el vacío y deducen de él un cierto sabor áspero y brutal de los enunciados. Si el Calvario les ilumina, lo superponen no ya a un paisaje graduado, sino a un vasto campo surcado por el azar, devastado por la fuerza o reseca por los usos de la sociedad.

-Al igual que algunos seres enigmáticos de la mitología, que emergen de las olas revestidos de algas, el pensamiento se presenta tatuado de emociones y recuerdos pero nos rodea una opacidad que parece hacer exótica dicha aparición. Desconfiemos. Hemos triturado palabras largo tiempo, nos han sostenido astutas sensaciones, pero no por ello podemos decir que hemos tenido pensamientos...

-¿Os preguntáis qué imagen me formo yo de los Solitarios? Pues bien, como dijo un Santo al que amo, con frecuencia les veo cargados de orgullo y vanidad, hundidos en sus pobres celdas como un Dragón hinchado de veneno en su caverna.

-Fascinatio nugacitatis.

Saint-Cyran

Así que se trataba de repartirse el cuerpo de M. de Saint-Cyran, que se había inmovilizado, majestuoso, en la postura en que le había alcanzado la muerte, y con una expresión tan grave en el rostro como para hacer pensar que ninguno de sus feroces enemigos habría podido aguantar su ciega mirada. El corazón, pues, fue concedido a M. d'Andilly, en respuesta a un antiguo pacto entre él y M. de Saint-Cyran, según el cual, una vez poseedor del corazón anhelado, se retiraría del mundo. Las vísceras, en cambio, quedaron reservadas a la devoción de la Mère Angélique. Lancelot se ocupó de cortar las manos de M. de Saint-Cyran, pero su posesión le fue disputada por M. Le Maître, el cual, llegado con retraso, no se sentía satisfecho con las «diminutas riquezas» del cuerpo de M. de Saint-Cyran que le quedaban en ese momento, riquezas que después fueron enterradas dentro del recinto de Saint-Jacques-du-Haut-Pas.

Jenkins

Era conocido como M. François, jardinero de Port-Royal. Venía de lejos. Gentilhombre inglés, discípulo de M. Le Maître, acudió a consultarle para un proceso. Había sido convertido por él al espíritu.

Cuando las doce religiosas rebeldes fueron evacuadas del claustro, el arzobispo, acompañado de una comitiva de unos quince funcionarios, quiso visitar el jardín. Encontraron allí a M. Jenkins cavando. El arzobispo se le acercó y le conminó a que abandonara inmediatamente el lugar. Luego prosiguió en tono mundano: «Sois más idóneo para sostener la espada que la azada.» Jenkins levantó la cara, precozmente arrugada, en la que destacaban los pómulos enrojecidos. Con esa dulce ironía que a veces tienen los santos, contestó: «Llevo veinte años aquí y nunca he pedido dinero, porque aquí creía terminar mis días; pero, si queréis echarme, tenéis que darme la recompensa por todo el pasado.» Estas palabras eran demasiado sutiles para el arzobispo, que borboteó aturdido: «Mejor la espada, mejor la espada.»

Murió después de cuarenta años de servicio a las religiosas. Sobre su tumba cubierta de yerbajos, por los que se deslizan largas culebras, todavía puede leerse el epitafio que escribió para él M. Dodart: «Siempre en el trabajo, al aire libre, siempre silencioso, siempre solitario ante Dios, al cual aspiraba con frecuentes oraciones; nunca ocioso, salvo durante el servicio divino, nunca apresurado salvo para llegar a ellos de los primeros, dulce con todos, risueño y sereno, familiar únicamente con Dios.»

Flavie Passart

Cuando era novicia, conservaba como reliquias las pulgas que encontraba en la mère Geneviève Le Tardif, porque habían chupado su sangre. Había crecido entre visiones, espíritus y nigromancias, que en ocasiones mencionaba a las educandas que le eran confiadas. Aplicó la Santa Espina a la fístula lacrimal de la pequeña Margot, que al cabo de pocas horas sanó. El clamor del prodigio suspendió la correspondiente persecución. Ante el Formulario de las Cinco Propositiones, en un principio nadie fue más ferviente que ella en execrar cualquier concesión. Apariciones divinas le instaron constantemente, durante tres años, a no firmar. Mientras tanto llegó incluso a ser humillada por otras religiosas debido a la ligereza de su inteligencia. Al fin firmó, y ella entregó a

M. Chamillard la lista de las madres que serían sacadas a la fuerza del monasterio.

Angélique de Saint-Jean d'Arnauld d'Andilly

A los oficiales de justicia y a los alguaciles que habían venido a llevársela les dijo su nombre con el orgullo de quien reconoce en cada conflicto las huellas del que existe entre la familia Arnauld, embajadora de Dios, y el mundo, representado por los jesuitas. Perseguía un ideal de heroísmo tranquilo y sobriedad arrogante, pero un temblor irreflexivo la asaltaba con la obsesión de que se apagara su lámpara. En un sueño demasiado nítido se le apareció la detestada Flavie Passart, ávida de reliquias, que ocupaba el puesto de Superiora y hacía salir a las Hermanas. ¿Adónde? En cuanto a ella, la llevaron a un cuartito oscuro, en las Anunciatinas. A sus espaldas tres puertas cerradas con barra y candado, que se abrían tres veces al día. Se sintió en una tierra desconocida, en un lugar del que no podría salir pisando un sendero que fuera más breve que toda la vida que le quedaba. Para no exponerse a oír la palabra de los jesuitas, celebraba los servicios divinos a solas en su prisión, cantando y paseando alrededor de la habitación en procesión. Salpicaba de agua bendita la cama, para expulsar el espíritu de acedía, la mesa donde comía, contra la delicadeza; el espacio entre la cama y la pared, que le servía de oratorio, para alejar la distracción; el lugar donde trabajaba, para asegurarse de la curiosidad y de la adhesión al trabajo, que consistía en adornar relicarios; y sobre todo la puerta de la habitación, temiendo que por allí entrara el espíritu de la seducción. Sus horas felices eran las nocturnas: «Me gustaría que se hubiera podido ver cuán hermoso y devoto era todo esto, encontrarse tan sola, en la plenitud de la noche, bendiciendo a Dios en una prisión y cantando sus loas, sin poder ser oída sino por él, y sin oír otra cosa que un hondo silencio en medio de esa gran ciudad, de la que se sigue oyendo el rumor a esa hora, ya que las carrozas circulan hasta las once y más. Es algo más bello y arrobador que cuanto pueda decirse...» Ante tales palabras Sainte-Beuve confesó qué era lo que buscaba desde hacía tantos años en PortRoyal: «Si yo, hombre profano y al mismo tiempo poeta, que busco la poesía en todas las cosas, y también (¿es necesario precisarlo?) en la religión, la encuentro a veces en Port-Royal, es justamente aquí, es la que hemos entrevisto y no otra, una poesía sin sol y sin flores, que va por completo a lo íntimo y al perfume.»

La mère Angélique abandonó de repente las Anunciatinas en una carroza del arzobispo. Este trayecto en la oscuridad de una noche de julio, entre las plazas desiertas, hacía surgir versículos de su mente. Tampoco para ella «esta poesía se diferenciaba de la religión misma». Aquí, una vez más, Sainte-Beuve se detuvo en unas cuantas líneas para susurrar su secreto, que como siempre no fue percibido: «Una doncella de Esmirna o de Chio, viajando de noche, habría encontrado en la memoria unos versos de Homero; una moderna habría recordado unos versos de Byron o de Lamartine, ella solo tiene versículos que a cada paso le recuerdan la presencia del Dios de los Hebreos y del Evangelio. La flor no tiene tiempo de crecer y de desprenderse ante estas realidades demasiado actuales y serias para no ser temibles; creer demasiado, *creer de manera demasiado verdadera* no es una condición feliz para el juego de la imaginación. ¡Ay!, tampoco es conveniente sentir en exceso. ¿Nos veremos obligados a decir que jamás se cogerá esa flor y ese fruto dorado si no es separándolo levemente del fondo?» El Moderno no puede creer de un modo demasiado compacto, pero no porque no quiera. Otra dura devoción le impone adherirse a una cierta falsedad, lo suficiente para dar respiro a la imaginación, que en caso contrario permanecería oprimida, próxima a la sofocación en una densa sustancia. Todo lo Moderno está en esa *leve separación del fondo*, en esa minúscula desconexión, en esa imperceptible apertura que deja circular el vacío, en ese filo irreal que divide ya cualquier fe, cualquier pasión de sí misma.

CHRISTINE BRIQUET: Me sentía cansada de una cierta aristocracia de la devoción y encontré en Port-Royal el lugar del mundo donde mejor se sabía qué es la Gracia. Fui admitida así en una secta de espíritus refinados, afiliados entre sí, despreciativos hacia los que no hablaban su lengua. Dijeron que éramos puras como Ángeles y orgullosas como Demonios.

En el período de la reclusión, paseábamos a veces por el jardín, entre las plantas educadas por Mr. Jenkins, acompañadas de la tranquila incandescencia de los órganos sexuales de las luciérnagas. En algunas noches de rocío, serenas, nos acercábamos incluso a la cerca: justo al otro lado, entre las ramas de un árbol húmedo, se vislumbraba la mancha negra de M. de Sainte-Marthe, que a media voz nos hacía discursos devotos.

Como bien saben nuestras Hermanas más severas, durante largo tiempo nuestra preocupación ha sido descubrir qué era *le Vernis des Maîtres*. Nos sentábamos en círculo sobre el anillo de piedra que marca el borde de nuestro espeso jardín. Acabábamos por aceptar la solución ofrecida por la pequeña Marceline, que lo veía fundamentalmente como una unidad transparente, una especie de fusión en la que todas las cosas, perdiendo su aspecto primitivo de cosas, acaban por disponerse una junto a otra en un orden determinado, penetradas por la misma luz, reflejadas las unas en las otras, sin que una sola palabra quede fuera, refractaria a tal asimilación. Antes de que su voz superaguda pronunciara estas convincentes

definiciones, nos habíamos agitado prolongadamente en busca de una Regla, a la que nosotras mismas nos obligaríamos a atenernos. Y no sabíamos

que a veces precisamente en nuestro Agustín, en los mecanismos de su máquina que exterminaba los pelagianos camuflados por doquier, se ocultaban tímidas indicaciones que habrían debido acercarnos a ese lugar para nosotros a un tiempo nefando y anhelado, llamado precisamente *le Vernis des Maîtres*. Luz indivisa, ¡pátina de la Gracia! ¡He aquí que precisamente te reconocíamos allí donde menos habríamos querido encontrarte, en el juego falaz de las formas y en el cambio de los semblantes! Fue para nosotras un momento grave, y puede decirse que entonces se produjo el primer silencioso resquebrajamiento en la abadía de Port-Royal-des-Champs.

ABBÉ DE SAINT-PIERRE: Era tal vez el otoño de 1687, en París, y de la misma manera que la naturaleza se despojaba de todas sus tintas y las maceraba unos pocos días antes de engullirlas en la ciénaga de los caminos, yo amasaba incansablemente los diminutos *memoranda* y los *obiter dicta* de los hombres célebres a los que conseguía tener acceso. Más que cualquier otro, entre los astros cenicientos de la Abadía, me seducía M. Pascal, y me prometía una y otra vez encontrar en su conducta el acento que me condujera hasta algunos impulsos recónditos de las Pensées. Visitaba entonces de vez en cuando a M. Nicole en la Place du Puits-l'Hermite, y la conversación se repartía entre los recuerdos del amable M. de Tréville, siempre en compañía de damas, y los de M. Pascal, mucho más urgentes para mí. M. Nicole, sin embargo, descubrió mi ávida disposición de ánimo y, marcando aún más la multitud de arrugas en torno a sus ojos, para acentuar la expresión sin cambiar de voz, me dijo: «Mi querido abbé de Saint-Pierre, me parece que nuestro celo en la búsqueda de las memorias de nuestros hombres gloriosos os traiciona. Vos pensáis en el Espíritu como de niño pensabais en ser recibido en la Corte. Y nada os ha parecido tan recio como la crudeza de M. Pascal. Pero no lo habéis conocido y os complacéis inútilmente en esa imagen. Hay algo que, por lo menos, no sabéis: era un coleccionista de conchas.»

* * *

LA RUINA DE KASCH

Cuatro Melek (reyes) gobernaban en el gran reino, el primero en Nubia, el segundo en el Habesch, el tercero en el Kordofan, el cuarto en el For.

El más rico de todos era el Nap de Naphta en el Kordofan. La capital se encontraba en dirección de Hophrat-en-Nahas. El rey poseía todo el oro y el cobre. Su oro y su cobre se transportaban a Nubia, donde los grandes reyes de Occidente se ocupaban de buscarlo. De Oriente llegaban embajadores a través del mar, y al Sur el rey dominaba muchos pueblos, que le forjaban armas de hierro y enviaban esclavos. Millares de estos vivían en la Corte del Nap.

El Nap de Naphta era el hombre más rico de la tierra. Pero su vida era la más breve y la más triste entre las de todos los hombres. Porque cada Nap de Naphta debía gobernar su tierra solo por un cierto número de años. Durante su reinado los sacerdotes observaban los astros cada noche, ofrecían sacrificios y encendían fuegos. Pero una noche debían suspender sus oraciones y sus sacrificios, porque en caso contrario perdían de vista el camino de un astro y entonces no sabían cuándo, según su regla, el rey debía ser ejecutado. Así siguieron durante largo tiempo. Un día tras otro, un año tras otro, los sacerdotes observaban los astros y descubrían el día en que se había de ejecutar al rey.

Y se presentó de nuevo el día de la muerte de un rey. Desjarretaron los toros. Todos los fuegos del reino estaban apagados. Las mujeres permanecían encerradas en sus casas. Los sacerdotes encendieron el nuevo fuego. Llamaron al nuevo rey. Este era el hijo de la hermana del que acababa de ser ajusticiado. El nuevo rey se llamaba Akaf; fue bajo su reinado cuando el cambio afectó las antiguas instituciones del reino. Pero el pueblo dice que este cambio fue el motivo de la ruina de Naphta.

El primer acto que correspondía a un nuevo Nap era decidir quién le acompañaría, en el momento oportuno, en su muerte. El Nap elegía estos compañeros entre los que le eran más queridos. Algún tiempo antes, un rey del lejano Oriente había hecho cruzar el mar y llegar a Naphta a un hombre famoso por su habilidad para contar historias. Este hombre se llamaba Far-li-mas. Así que Far-limas llegó entre los esclavos a la Corte del Nap, el rey Akaf le había visto. Y Far-li-mas le gustó. El rey Akaf dijo: «Este será mi primer acompañante. Durante todo el tiempo que me reste antes de mi final, me entretendrá con sus historias. Y me divertirá también después de mi muerte.»

Cuando Far-li-mas oyó la decisión del rey no se asustó. Dijo únicamente, para sus adentros: «Dios lo quiere.»

En Naphta, había entonces la costumbre de alimentar un fuego perpetuo, como se sigue haciendo en lugares remotos del For. Los sacerdotes destinaban siempre a un muchacho y una muchacha para mantener este fuego. Tenían que protegerlo y llevar una vida casta. También ellos eran ejecutados, pero no junto al rey, sino cuando se encendía el nuevo fuego. En el momento de encender el nuevo fuego para el rey Akaf, los sacerdotes designaron a la hermana más pequeña del rey como guardiana del fuego. Su nombre era Sali (así por lo menos la llamaban, su nombre completo era Sali-fuHamr). Cuando Sali oyó que la elección había recaído sobre ella, se asustó. Y entonces Sali sintió un gran miedo de la muerte.

Durante un cierto período el rey vivió feliz y colmado de alegrías ya que disfrutaba de las riquezas y los esplendores de su país; pasaba la noche con amigos y extranjeros, que habían venido como embajadores a la tierra de Naphta. Pero una noche Dios le envió la idea de que cada uno de aquellos días gozosos le acercaba un día más a la muerte segura. El rey se asustó. El rey intentó ahuyentar esa idea. El rey no lo consiguió. El rey Akaf se puso muy triste. Y entonces Dios le envió una segunda idea: que llamara a su lado a Far-li-mas y se hiciera contar una historia.

Llamaron a Far-li-mas. Far-li-mas llegó. El rey dijo: «Far-li-mas, hoy ha llegado el día en que tendrás que alegrarme. Cuéntame una historia.» Far-li-mas dijo: «Dicho y hecho.» Far-li-mas comenzó a contar. El rey Akaf escuchaba. Los invitados escuchaban. El rey y los invitados se olvidaron de beber. Se olvidaron de respirar. Los esclavos se olvidaron de servir. El relato de Far-li-mas era como hachís. Cuando hubo terminado, todos estaban envueltos en una benéfica inconsciencia. El rey Akaf había olvidado sus ideas sobre la muerte. Ninguno de los presentes se había dado cuenta de que Far-li-mas había estado narrando desde la noche a la mañana. Cuando los invitados se fueron, el sol ya estaba alto.

Al día siguiente el rey Akaf y sus invitados estaban impacientes por que anoheciera para que Far-li-mas comenzase su historia. Ahora Far-li-mas tenía que contar cada noche. La noticia de las fábulas de Far-li-mas se difundió en la Corte, en la capital, en el país. Pero Far-li-mas contaba mejor cada noche. El rey le daba cada día un hermoso traje, los invitados y los embajadores le regalaban oro y piedras preciosas. Cuando caminaba por las calles, le seguía un enjambre de esclavos. El pueblo le amaba. El pueblo comenzó a descubrirse el pecho ante él.

La noticia de los maravillosos relatos de Far-li-mas llegaba a todas partes. Hasta Sali acabó por saberla. Sali envió un mensaje a su hermano el rey: «Déjame escuchar una vez los relatos de Far-limas.» El rey contestó: «Tu deseo es una orden.» Y Sali vino. Sali quería escuchar el relato. Far-li-mas vio a Sali. Durante un instante Far-li-mas perdió los sentidos. Far-li-mas no veía otra cosa que a Sali. Sali no veía otra cosa que a Far-li-mas. El rey Akaf dijo: «¿Por qué no cuentas nada? ¿Ya no sabes nada más?» Far-li-mas arrancó su mirada de Sali y comenzó a contar. Al principio el relato de Farli-mas era como el hachís cuando produce un ligero aturdimiento, luego era como el hachís que lleva al sueño haciendo caer en la inconsciencia. Al cabo de cierto tiempo los invitados se adormilaron, el rey Akaf se adormiló. Ahora seguían escuchando el relato en sueños, hasta que un éxtasis total les colmó. Solo Sali se quedó con los ojos abiertos. Sus ojos colgaban de Far-li-mas. Sus ojos absorbían por completo a Far-li-mas. Sali estaba completamente henchida de Far-li-mas.

Cuando Far-li-mas hubo terminado, se levantó. Sali se levantó. Far-li-mas avanzó hacia Sali. Sali avanzó hacia Far-li-mas. Far-limas abrazó a Sali. Sali abrazó a Far-li-mas y dijo: «Nosotros no queremos morir.» Far-li-mas se rió a la cara de Sali y dijo: «La voluntad está en ti. Muéstrame el camino.» Sali dijo: «Ahora déjame. Buscaré el camino. Cuando lo haya encontrado, te llamaré.» Sali y Far-li-mas se separaron. El rey y sus invitados dormían.

Al día siguiente Sali visitó al primer sacerdote y dijo: «¿Quién decide en qué día se debe apagar el viejo fuego y encender el nuevo?» El sacerdote dijo: «Lo decide Dios.» Sali dijo: «¿Cómo comunica Dios su voluntad?» El sacerdote dijo: «Cada noche observamos las estrellas. No las perdemos de vista. Cada noche vemos la luna y cada día sabemos qué astro se acerca o se aleja de ella. Y así sabemos la hora.» Sali dijo: «¿Tenéis que hacerlo cada noche? ¿Qué sucede si una noche no veis nada?» El sacerdote dijo: «Si una noche no vemos nada, tenemos que ofrecer un sacrificio. Si durante muchas noches no viéramos nada, entonces ya no sabríamos dónde nos hallamos.» Sali dijo: «¿En tal caso no podríais saber en qué momento tenéis que apagar el fuego?» El sacerdote dijo: «No, entonces ya no podríamos cumplir nuestra misión.» Sali dijo: «Grandes son las obras de Dios. Pero la más grande no es su escritura en el cielo. La más grande es la vida sobre la tierra. Lo descubrí la pasada noche.» El sacerdote dijo: «¿Qué quieres decir?» Sali dijo: «Dios ha dado a Far-li-mas el don de contar, como jamás había hecho antes. Esto es mayor que la escritura en el cielo.» El primer sacerdote dijo: «Estás equivocada.» Sali dijo: «Tú conoces la luna y las estrellas. Pero ¿has escuchado alguna vez los relatos de Far-li-mas?» El sacerdote dijo: «No, no los he escuchado nunca.» Sali dijo: «Y en tal caso, ¿cómo puedes emitir un juicio? Yo te digo que todos vosotros, escuchándole, también os olvidaréis de contemplar las estrellas.» El primer sacerdote dijo: «¿Lo afirmas tú, hermana del rey?» Sali dijo: «Demuéstrame entonces que estoy equivocada, que la escritura del cielo es más fuerte y mayor que la vida sobre la tierra.» El sacerdote dijo: «Lo demostraré.»

El primer sacerdote hizo llegar un mensaje al rey Akaf: «Permite que los sacerdotes acudan esta noche a tu

palacio para escuchar los relatos de Far-li-mas desde la puesta del sol hasta la salida de la luna.» El rey Akaf contestó: «De acuerdo.» Sali hizo llegar un mensaje a Far-li-mas: «Hoy tendrás que contar como ayer. Este es el camino.»

Cuando anocheció, el rey Akaf reunió a sus invitados y a los embajadores. Llegó Sali y se sentó a su lado. Acudieron todos los sacerdotes. Se descubrieron el pecho y se arrojaron al suelo. El primer sacerdote dijo: «Los relatos de este Far-li-mas deben de ser la obra más espléndida de Dios.» El rey Akaf dijo: «Decididlo vosotros mismos.» El primer sacerdote dijo: «Discúlpanos, rey nuestro, si abandonamos tu casa al salir la luna para ocuparnos de nuestro trabajo.» El rey Akaf dijo: «Haced la voluntad de Dios.» Los sacerdotes se sentaron. Todos los invitados y los embajadores se sentaron. La sala estaba llena. Far-li-mas se abrió paso. El rey Akaf dijo: «Comienza, mi compañero de muerte.»

Far-li-mas miró a Sali. Sali miró a Far-li-mas. El rey Akaf dijo: «¿Por qué no cuentas? ¿Ya no sabes más?» Far-li-mas alejó la mirada de Sali. Far-li-mas comenzó. Su relato comenzó con la puesta de sol. Su relato era como el hachís, que confunde y arrebata. Su relato se hizo como el hachís, que lleva al desvanecimiento. Su relato se hizo como el hachís, que hunde en el desvanecimiento mortal. Cuando se alzó la luna, tanto el rey Akaf como sus invitados estaban adormilados, y todos los sacerdotes habían caído en un profundo sueño. Solo Sali velaba y absorbía con sus miradas las palabras cada vez más dulces de los labios de Far-li-mas.

Far-li-mas llegó al Final. Se levantó. Far-li-mas se dirigió a Sali. Sali se dirigió a Far-li-mas. Sali dijo: «Déjame besar estos labios de los que salen palabras tan dulces.» Se sorbieron profundamente los labios. Far-li-mas dijo: «Déjame abrazar este cuerpo, que me fortalece solo de verlo.» Y se abrazaron entrelazando los brazos y las piernas y yacieron en medio de tantos dormidos y fueron felices hasta romperse el corazón. Pero Sali estaba exultante y dijo: «¿Ves el camino?» Far-li-mas dijo: «Lo veo.» Se fueron. En el palacio solo quedaron los durmientes.

Al día siguiente Sali visitó al primer sacerdote y le dijo: «Y ahora dime si tenías derecho a condenar mis palabras.» El sacerdote dijo: «Hoy no te daré la respuesta. Iremos a escuchar una vez más a ese Far-li-mas. Porque ayer no estábamos preparados adecuadamente.» Sali dijo: «De acuerdo.» Los sacerdotes realizaron sus sacrificios y recitaron sus oraciones. Desjarretaron muchos bueyes. Durante el día entero las oraciones en el templo prosiguieron ininterrumpidamente. Por la noche todos los sacerdotes regresaron al palacio del rey Akaf. Por la noche Sali se sentó de nuevo al lado del hermano, el rey Akaf. Por la noche Far-li-mas reanudó su relato. Y antes de que amaneciera todos se habían adormilado en el éxtasis de la audición. Pero en medio de todos se sentaban Sali y Far-li-mas, y sorbían la felicidad de sus labios y se entrelazaban sus brazos y sus piernas. Y así siguió ocurriendo, un día tras otro.

Entre el pueblo había comenzado a difundirse la noticia de los relatos de Far-li-mas. Luego circuló la voz que de noche los sacerdotes descuidaban sacrificios y preces. Una gran inquietud se apoderó de todos. Un día un hombre importante de la ciudad encontró al primer sacerdote. El hombre importante dijo al sacerdote: «¿Cuándo celebraremos la próxima fiesta de este año? Me gustaría hacer un viaje y regresar justo para la fiesta. ¿Cuánto falta aún para el día de la fiesta?» El sacerdote no supo qué decir. Llevaba varios días sin ver la luna y las estrellas. Ya no sabía nada de su curso. El sacerdote dijo: «Espera un día más y sabré decírtelo.» El hombre importante dijo: «Te lo agradezco. Mañana volveré.»

El primer sacerdote reunió a sus sacerdotes y preguntó: «¿Quién de vosotros ha observado en estos últimos tiempos el curso de las estrellas?» Ningún sacerdote contestó, porque todos se habían quedado escuchando los relatos de Far-li-mas. El primer sacerdote preguntó de nuevo: «¿No hay ni uno de vosotros que haya observado el curso de las estrellas y la posición de la luna?» Todos los sacerdotes callaron, hasta que uno de ellos, ancianísimo, se levantó y dijo: «Todos estábamos extasiados, postrados ante Far-li-mas. Nadie será capaz de decirte qué día deben celebrarse las fiestas, cuándo se deberá apagar el fuego y cuándo habrá que encenderlo de nuevo.» El primer sacerdote se estremeció y dijo: «¿Cómo ha podido suceder todo esto? ¿Qué le contaré al pueblo?» El anciano sacerdote dijo: «Es la voluntad de Dios. Pero si este Far-li-mas no ha sido enviado por Dios, hazlo matar. Porque, si vive y habla, todos se quedarán escuchándole.» El primer sacerdote dijo: «¿Qué debo decir a la gente?» Todos se quedaron en silencio. Después se separaron.

El primer sacerdote fue a visitar a Sali. Y le habló: «¿Qué palabras dijiste el primer día?» Sali dijo: «Dije: “Las obras de Dios son grandes. Pero la más grande no es la escritura en el cielo, sino la vida en la tierra.” Tú censuraste mis palabras, llamándolas “injustas”. Dime hoy si he mentado.» El sacerdote dijo: «Far-li-mas está en contra de Dios. Far-li-mas debe morir.» Sali dijo: «Far-li-mas es el compañero de muerte del rey Akaf.» El sacerdote dijo: «Hablaré con el rey Akaf.» Sali dijo: «Dios está en mi hermano, el rey Akaf. Pregúntale qué le preocupa.» El primer sacerdote fue a visitar al rey Akaf, se prosternó y dijo: «¡Perdóname, rey Akaf!» El rey dijo: «Dime qué remueve tu corazón.» El sacerdote contestó: «Háblame de tu compañero de muerte, de este Far-li-mas.» El rey dijo: «Al principio Dios me envió la idea de mi muerte, de su día que se aproximaba, y quedé aterrorizado. Luego Dios me envió el recuerdo de este Farli-mas, que me habían ofrecido como don de la tierra de Oriente más allá del mar. Con la primera idea Dios ofuscó mi mente. ¡Con la segunda serenó mi ánimo y nos

hizo felices a mí y a los demás! Por eso le he dado a Far-li-mas muchos vestidos. Mis amigos le han dado oro y piedras preciosas. Él ha hecho grandes donaciones al pueblo. Ahora es rico, como debe, y el pueblo le ama tanto como me ama a mí.» El primer sacerdote dijo: «Far-li-mas debe morir. Far-li-mas desgarró el orden.» El rey Akaf dijo: «Moriré antes que Far-li-mas.» El primer sacerdote dijo: «Dios decidirá.» El rey Akaf dijo: «Así es. Todo el pueblo lo verá.» El primer sacerdote se fue. Sali habló con el rey Akaf: «Rey Akaf, hermano mío, el camino se acerca al final. El compañero de tu muerte será el que te despertará a la vida; pero yo pretendo que él sea la felicidad de mi existencia.» El rey Akaf dijo: «En tal caso, tómalo, hermana Sali.»

Por todos los barrios de la ciudad corrieron los enviados anunciando que Far-li-mas hablaría aquella noche en la gran plaza delante del pueblo. En la gran plaza, entre el palacio del rey y las casas de los sacerdotes, se erigió un trono velado para el rey. Cuando oscureció, el pueblo afluyó desde todas partes y se dispuso en círculo. Millares y millares de personas se habían congregado. Los sacerdotes llegaron y ocuparon su lugar. Los invitados y los embajadores llegaron y ocuparon su lugar. Sali se sentó junto al rey velado Akaf. Se llamó a Far-li-mas.

Far-li-mas llegó. Le seguían todos sus servidores. Todos iban envueltos en espléndidos ropajes. Los servidores se sentaron junto a los sacerdotes. Far-li-mas se prosternó ante el rey Akaf. Luego ocupó su lugar.

El primer sacerdote se levantó y dijo: «Far-li-mas ha desgarrado el orden en Naphta. Esta noche mostrará si esta era la voluntad de Dios.» El sacerdote se sentó. Far-li-mas se levantó. Miró a Sali a los ojos. Far-li-mas apartó la mirada de Sali y la dirigió a la multitud. Far-li-mas miró a los sacerdotes. Far-li-mas dijo: «Yo soy un servidor de Dios y creo que todo el mal en el corazón de los hombres le repugna. En esta noche Dios decidirá.» Far-li-mas comenzó su relato. Las palabras que salían de la boca de Far-li-mas eran dulces como la miel. Su voz penetraba en los oyentes como la primera lluvia estival en la tierra sedienta. La boca de Far-li-mas emanaba un perfume más sutil que el musgo y que el incienso. La cabeza de Far-li-mas resplandecía como una antorcha, sola en la noche negra.

Al principio el relato de Far-li-mas fue como el hachís, que hace feliz la vigilia. Luego como el hachís, que hace delirar en sueños. Hacia la mañana Far-li-mas levantó la voz. Su palabra se hinchó como el Nilo que sube en el corazón de los hombres. Para unos su palabra llevaba la paz, para otros en cambio era terrorífica como la aparición de Azrael, el ángel de la muerte. La felicidad colmaba los ánimos de unos, el horror el corazón de otros. Cuanto más se acercaba a la mañana, más potente se hacía su voz, más sonora resonaba entre los hombres. Los corazones de los hombres se alzaron el uno contra el otro, como en una batalla. Se encolerizaron el uno con el otro, como las nubes en el cielo en una noche de tormenta. Relámpagos de ira y truenos de furor se enfrentaron. Cuando salió el sol, el relato de Far-li-mas llegó a su fin. Un indecible estupor colmó el confuso intelecto de los hombres. Porque cuando los vivos miraron a su alrededor, su mirada cayó sobre los sacerdotes. Los sacerdotes estaban tendidos en el suelo muertos.

Sali se levantó. Sali se prosternó ante el rey. Sali dijo: «Rey Akaf, hermano mío, despréndete del velo, muéstrate a tu pueblo y ejecuta tú, ahora, el sacrificio; porque estos seres han sido segados por Azrael, por orden de Dios.» Los servidores quitaron los velos del trono. El rey Akaf se levantó. Era el primer rey que el pueblo de Naphta veía. Y el rey Akaf era bello como el sol que sale.

El pueblo exultaba. Entraron un caballo blanco, sobre el cual saltó el rey. A su izquierda iba su hermana, Sali-fu-Hamr, a su derecha Far-li-mas. El rey cabalgó hasta el templo. Dentro de este el rey asió la azada y cavó tres agujeros en el terreno sagrado. Arrojó dentro de ellos tres semillas. El rey cavó dos nuevos agujeros en el terreno sacro. Sali arrojó en ellos dos semillas. E inmediatamente las cinco semillas germinaron y crecieron ante los ojos del pueblo. A mediodía las espigas de las cinco plantas estaban maduras. En todos los patios de la ciudad los padres desjarretaron grandes toros. El rey apagó el fuego. Todos los padres de la ciudad apagaron los fuegos en sus hogares. Sali prendió un nuevo fuego y todas las vírgenes acudieron a buscarlo.

A partir de aquel día, ya nadie fue ejecutado en Naphta. El rey Akaf fue el primer rey de Naphta que vivió hasta que Dios decidió llevárselo con él, en una edad tardía. Cuando murió, Far-li-mas fue su sucesor. Con él Naphta alcanzó el colmo de su felicidad y también su final.

La fama del rey Akaf como príncipe sabio y bien aconsejado no tardó en difundirse por todos los países. Todos los príncipes le enviaron dones y hombres preparados para pedirle consejo. Todos los grandes comerciantes se establecieron en la ciudad de Naphta. El rey Akaf poseía en el mar oriental grandes y numerosas naves, que transportaban los productos de Naphta a todo el mundo. Las minas de Naphta no bastaban para suministrar el oro y el cobre suficiente para que las bodegas estuvieran siempre llenas. Cuando Far-li-mas sucedió al rey Akaf, la felicidad del país alcanzó su punto más alto. Su fama había invadido todos los países, del mar oriental al mar occidental. Pero junto con la fama germinó también la envidia en el corazón de los hombres. Cuando Far-li-mas murió, los países vecinos violaron los pactos y declararon la guerra a Naphta. Naphta fue derrotada. Naphta fue destruida y con ella el más poderoso palacio del gran reino. El gran reino cayó a pedazos. Fue invadido por los pueblos salvajes. Los hombres olvidaron las minas de oro y de plata. Las ciudades desaparecieron. De la época de Naphta nada quedó a no ser los relatos de Far-li-mas, que se había

traído consigo de las tierras de más allá del mar oriental.

Esta es la historia de la ruina de la tierra de Kasch. Sus últimos hijos viven en la tierra de For.

* * *

ENTRE LAS RUINAS DE KASCH

A comienzos de 1912, Leo Frobenius partió para su quinta expedición africana. Acababa de llegar de África: «Solo he necesitado tres días para abrazar en el Tirol a mi hija, mi mujer y mi hermano, e inmediatamente salgo para África, pero esta vez a la oriental.

»Suez

»Port Sudan

»Khartum

»El Obeid

»Y aquí estamos, y una vez más nadamos en la felicidad.» Buscaba el camino de las minas perdidas de Hophrat-en-Nahas. Llegaron a El Obeid mientras se preparaba una fiesta solemne en honor a Lord Kitchener y Sir Reginald Wingate. Frobenius no se lo esperaba, pensaba en otra cosa. Pero el «gran hombre de For» había enviado a El Obeid para la fiesta «embajadores y regalos y otras muchas cosas... ¡Muchas! Por ejemplo un viejísimo camellero, llamado Arach ben Hassul, que lleva en su corazón la más espléndida leyenda del pasado. La leyenda de Kasch o Napata. Ahora también usted, amigo mío, siente curiosidad, ¿no es cierto? ¡Es algo demasiado increíble! ¡Servida en bandeja, en poco más de media hora, la sabiduría milenaria! Después de todas nuestras discusiones sobre estas cosas, usted entenderá enseguida, naturalmente, qué significa para mí que este viejo portador de mitos pueda decir cómo fue que un rey de Oriente envió un mensajero a la Corte de Napata, y este mensajero cuenta espléndidas fábulas y cambia después la forma del Estado. ¡El rey del lejano Oriente, del otro lado del mar!, puede tratarse únicamente de un lugar en el Océano Índico. ¿Es posible que en el futuro convenga llamar al Océano Índico con el nombre de Océano *Kaschitico*?».

Sucedió, pues, que el camellero Arach ben Hassul contó la fábula de la ruina de Kasch: «... de todas las regiones aflúan embajadores y representantes de las poblaciones para rendir tributo. Entre ellos estaban también los habitantes de For. Destacaban entre los demás por sus espléndidos camellos, y se llegó a organizar una carrera de camellos. Había un anciano, habilísimo, que había venido a El Obeid porque se ocupaba de estos camellos de carrera: era Arach ben Hassul, descendiente de la antigua corporación que en Kordofan trabajaba el cobre. Extinguida desde hacía mucho tiempo en esta tierra, sus últimos descendientes viven en el Dar For... No menos extraordinario que el propio hombre era el modo que tenía de ofrecer su sabiduría. Durante siete días permaneció sentado con los demás, entre los narradores de fábulas que se habían recogido a mi alrededor. Durante siete días sorbió como los demás su café. Durante siete días no dijo más palabras que un saludo cuando llegaba y cuando se iba. A cada pregunta sobre las cosas antiguas contestaba: “No sé.” Durante siete días permaneció escuchando los relatos que se refieren en este volumen [el cuarto volumen de *Atlantis*, donde el relato de la ruina de Kasch se publicó por primera vez], con profunda atención y sin manifestarse de otra manera que mediante su escucha.

»Pero, llegado el día octavo, se levantó, se pasó la mano por la cara, de los ojos a la barbilla, y dijo: “Yo hablo.”

»Después de lo cual bajó del *angareb*, se sentó en el suelo y preguntó a los narradores del Kordofan: “¿Sabéis lo que estáis contándole al *taleb*? No lo sabéis. Es difícil de saber.” Trazó después una línea en la arena y dijo: “Esto es For.” Trazó otra línea y dijo: “Esto es Napht. For era hijo de Napht.” Trazó otra línea y dijo: “Esto es Habesch. Napht era hijo de Habesch.” Trazó una cuarta línea y dijo: “Esto es Kasch. Habesch y su hermano Masr eran los hijos de Kasch. Kasch era el *mahdi* del Kordofan. Había venido de lejos, del otro lado del mar. Las historias que vosotros contáis son historias del tiempo de Kasch, y entre estas hay otra historia, que, sin embargo, vosotros no podéis comprender, porque entonces todo era diferente de como es ahora. Hoy en el Kordofan hay un árbol aquí y otro allí, pero entonces había muchos, muchos árboles. Hoy en el Kordofan llueve poco, entonces llovía mucho. Hoy en el Kordofan hay pocas y pequeñas aldeas. Entonces había grandes ciudades, más grandes que en Egipto. Hoy en el Kordofan ya no hay nadie que pueda trabajar el cobre, el oro, el hierro y el latón. Entonces todo el cobre, todo el oro, todo el latón del mundo venían de Kordofan. En aquel tiempo gobernaban Kordofan grandes Melek (reyes), y todos los pueblos aportaban dones a los Melek. De esa época descienden vuestros relatos, y hay una historia acerca de cómo fueron contados esos relatos. Pero vosotros no podéis entenderla.”»

Años después, Frobenius reflexionaba acerca de las indicaciones dadas por Arach ben Hassul: «El narrador comenzó observando que For (el primer señor del Dar For) era hijo de Napht, y este era hijo de Habesch (Abisinia), pero que este y su hermano Masr (Egipto) habían sido hijos de Kasch. No es difícil reconocer en Napht o Napata al primer señor de lo que hoy es Nubia (que alcanzó su apogeo con Meroe). Sin embargo, es muy curioso que Kasch (e inevitablemente tendremos que pensar en los kushitas de los egipcios y de la Torah) es designado expresamente como señor de Kordofan, y por tanto de una región que hoy es una tierra desolada de la civilización y que se ha convertido en la patria de salteadores nómadas más o menos caballerescos.» El Obeid, primera ciudad del Kordofan, era el lugar donde Frobenius había oído la historia de la ruina de Kasch. Allí los hombres se sientan durante horas en los cafés y hablan de precios y de cosechas. Para ellos no parece existir nada más, nada parece haber precedido esos monótonos discursos suyos. «Nunca he estado en una región de África donde el paisaje sea tan uniforme y explique tan poco del pasado como en esta región central de las tierras del Nilo. Y nunca he visto un pueblo que esté tan desprovisto de una visión profunda de las cosas, que sea tan plano, tan indiferente ante los interrogantes respecto de dónde venimos y adónde vamos.» Pero esa desolación, que un velo opaco separaba de los tiempos antiguos, había sido visitada un día por el soplo de las historias: aquel soplo procedía del «Kasch oriental», de la Arabia feliz, y tal vez incluso de más lejos: de las costas occidentales de la India. Un día había traído la doctrina del asesinato ritual del rey, un día trajo la historia de la ruina de Kasch y el perfume de las *Mil y una noches*.

Años después, Frobenius reflexionaba sobre el estadio paideumático al que pertenece la historia de la ruina de Kasch: «La fábula de la ruina de Kasch solo puede ser tardía, muy tardía. Es el recuerdo de un estado de las cosas desaparecido desde hace tiempo, un recuerdo de aquel tiempo en que unos hombres con abnegación total, que llegaba hasta el don de sí mismos, «escenificaban» el destino de los astros; pero no pertenece a la época en la que floreció esa actitud, sino a la época en que ya se apaciguaba, cuando en los hombres se había empañado la conmoción y comenzaban todos a ceder a la necesidad de formar conceptos, en detrimento de su vitalidad. En su conjunto, ya se trata de una representación. La idea de *lo que es histórico* ha tomado aquí vida. Esta creación representa en cierto modo el proceso con el cual partes decisivas del campo de la civilización se han disociado del resto y han entrado en la profanidad. Es una creación absolutamente singular, y no sabría citar otra de índole semejante en ninguna parte de la literatura universal.»

Esta es la historia del paso de un mundo a otro, de un orden a otro, y de la ruina de ambos. Es la historia de la precariedad del orden: del orden antiguo y del nuevo. La historia de su perpetua ruina.

Scheherazade, Far-li-mas: las historias alejan la muerte, pero no la suspenden. Suspenden, por el contrario, la condena a muerte.

Joseph de Maistre es uno de los sacerdotes de Naphta.

Cuando los hombres interpretaban el papel de los astros, eran estrangulados con un lazo negro.

La ley puede ser observada por un sujeto único. El sacrificio exige el sujeto dual. Por ello en la ley reconocemos el exoterismo del sacrificio. En su fondo esotérico, el sacrificio solo puede ceder al relato, que lo vence en la ordalía. El relato es lo esotérico, el secreto del secreto; enseña a vivir fuera del ciclo, en la suspensión hachisiana de la palabra. Es el modo de vivir que se revela después de la derrota del sacrificio, que mantiene, sin embargo, el gesto del sacrificio diluido en cada gesto. Pero no basta para salvar Kasch, incluso acelera su ruina. Durante muchas generaciones los sacerdotes habían estrangulado al rey después de observar los astros, durante pocos años los habitantes de Naphta vivieron en el recuerdo de las palabras de Far-li-mas, antes de que Naphta fuera destruida. «De la época de Naphta nada queda salvo los relatos de Far-li-mas, que él había traído consigo de la tierra más allá del mar oriental.»

A distancia, Far-li-mas y Sali aparecen como los héroes de un nuevo orden, basado en la revuelta contra el sacrificio. De cerca, Far-li-mas y Sali son unos elementos del sacrificio que derrotan otros elementos del sacrificio. Desplazan los pesos y los acentos. Disuelven de manera inaudita la mezcla de comunión y expulsión, de hierogamia y asesinato. Para que el relato consiga suplantarlo el sacrificio cruento, debe contener en sí algo no menos poderoso que el *soma*, que la misteriosa sustancia del sacrificio védico. Y *soma* es la palabra de Far-li-mas. Hierogamia es la conjunción de Sali y Farli-mas «entrelazando los brazos y las piernas en medio de tantos adormilados». Expulsión sacrificatoria es la muerte de los sacerdotes, exterminados en la ordalía por la palabra

de Far-li-mas. Para escapar a la coacción del sacrificio cruento, Far-li-mas y Sali varían la antigua historia sacrificatoria de Mo-ye y Kan-tsiang:

«Mo-ye y Kan-tsiang, macho y hembra, son una pareja de espadas: también son, marido y mujer, una pareja de artesanos.

»Habiendo recibido el marido, Kan-tsiang, la orden de forjar *dos* espadas, se puso a hacerlo, pero, al cabo de tres meses de esfuerzos, no consiguió llegar a fundir el metal. En un primer momento, contestó a su mujer, Mo-ye, que le preguntaba el motivo de su fracaso, de manera evasiva. Ella insistió, recordando el principio según el cual la transformación de la *materia santa* (que es el metal) exige para realizarse (el sacrificio de) una persona. Kantsiang contó entonces que su maestro solo había conseguido realizar la fusión arrojándose, *él y su esposa*, al horno. Mo-ye se declaró dispuesta a ofrecer su cuerpo, si su marido hacía fundir el suyo.

»Mo-ye era una buena esposa. Merecía, no menos que el marido, dar su nombre a una de las dos espadas. Su entrega fue total. Pero no llegó al punto de hacer consumir su cuerpo al instante. Al igual que Yu el Grande, T'ang y el duque de Tcheu, el marido y la mujer se cortaron los cabellos y las uñas. *Juntos*, arrojaron al horno uñas y cabellos. Dieron la parte para dar el todo.

»Mientras los cónyuges efectuaban su acto de entrega, el Yin y el Yang *mezclaban sus alientos* para colaborar en la fusión: los fuelles eran accionados por trescientos *muchachos y muchachas* VÍRGENES.

»Otro autor repite este número, trescientos: en su opinión, SOLO *muchachas* vírgenes fueron llamadas a mover el fuelle.

»Según otra versión, Mo-ye realizó por sí SOLA el acto de entrega. Se arrojó al horno. Se trató de una historia de unión sagrada, un *matrimonio* con el dios del Horno.»

La ironía china de las uñas y de los cabellos en el horno no oculta la forma originaria del sacrificio: hierogamia y suicidio. Sali y Far-li-mas, expertos fundidores, escinden los elementos del sacrificio. Se unen entre los durmientes, protegidos por el velo de la palabra. Y dejan que los sacerdotes se desplomen, tan heridos por la palabra en la ordalía, como por la espada que el sacrificio ayuda a fundir. Los cuerpos exánimes de los sacerdotes sustituyen a los de la pareja hierogámica en el horno, como fueron las uñas y los cabellos de Mo-ye y Kan-tsiang.

Sali y Far-li-mas derrotan a los sacerdotes porque permanecen despiertos, él contando, ella escuchando. Todo se desplaza al puro acto de la conciencia. En el orden antiguo del sacrificio el poste al que se ataba la víctima existía en la mente y en el mundo, y no estaba admitido distinguirlos. Ahora todo vuelve a ser invisible, la oferta sacrificatoria es el relato. Permanece visible el conflicto con el orden precedente, que encuentra sus últimas víctimas en los sacerdotes. El sacrificio se reabsorbe en la vigilia perfecta.

En Naphta se produce una ordalía entre el orden del sacrificio cruento, apoyado en los astros del cielo, y el orden de una vida sin apoyos, que habla en las historias de Far-li-mas y se camuflará en la historia. En la ordalía vence Far-li-mas, y comienza la historia. Pero es una victoria que dura poco tiempo, victoria de un concreto objeto dual: Far-li-mas y Sali. A decir verdad, los dos órdenes están condenados a la ruina.

Far-li-mas no se opone al sacrificio; cuando Akaf le anuncia que lo ha elegido como «compañero de muerte», Far-li-mas no se asusta. Quien se asusta es Sali, victoriosa Antígona y Eurídice africana. Y en ella Far-li-mas reconoce una «voluntad» que busca una nueva «vía». El «don de narrar» de Far-li-mas, ondeante, que arrastra solo a la ebriedad, sustituye la «escritura del cielo», que acompaña el crecimiento de la naturaleza y la recurrencia de los asesinatos. Como Sali ha dicho al sacerdote, la «vida sobre la tierra», oscilante, mudable, sin orden preestablecido, como las historias de Far-li-mas, ha revelado ser una obra «más grande» que la «escritura del cielo». La «vía» de Sali está en una frase inolvidable: «A partir de aquel día ya nadie fue ejecutado en Naphta.»

«Si una noche no vemos nada, tenemos que ofrecer un sacrificio», dicen los sacerdotes de Naphta. Los sacerdotes contemplan el cielo para leer en él el signo del sacrificio. Y realizan un sacrificio cuando no consiguen leer el cielo. Sacrificio es el fin, sacrificio es el medio. Sacrificio es lo que se lee y lo que permite leer. Esto es el círculo vibrante del orden antiguo.

El sujeto que escapa a la muerte en el sacrificio es un sujeto dual, como dual era el sujeto que había constituido el sacrificio. Akaf se salva únicamente por obra de Far-li-mas, su «compañero de muerte», el pájaro upanishádico que contempla y aquí cuenta las historias. Y Far-li-mas se salva únicamente por obra de Sali, que encuentra la «vía». La hierogamia es sello del sujeto dual.

En qué punto se halla el mundo no se ve de día, sino de noche, observando las posiciones de los astros. Y de noche Far-li-mas cuenta sus historias. Los sacerdotes, que tienen la tarea de abandonar el sueño para dedicar su vigilia a la contemplación del cielo, recaen en el sueño, arrastrados por las palabras que Far-li-mas dice, mientras su mirada se une con la de Sali en la vigilia perfecta. En este doble trazado, del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño, se advierte la respiración de la historia.

Cuanto más grandioso es el final de los sacerdotes muertos en la ordalía, más cruda y lacónica es la ruina de Naphta después de Far-li-mas. Vecinos envidiosos dominan y destruyen Naphta, que mientras tanto se ha convertido en rico lugar de comercios. Y eso es todo. Por el contrario, el orden antiguo había terminado entre visiones que hinchaban como el Nilo el corazón de los hombres.

Cuando los sacerdotes se convierten en víctimas, en el centro del círculo sacrificial formado por miles y miles de habitantes, se levanta el velo sobre el rey. Fruto de este último sacrificio son las plantas que Akaf y Sali siembran después de la muerte de los sacerdotes y germinan inmediatamente. El velo del rey que se levanta es la señal de que a partir de entonces se ha entrado en el orden del esoterismo manifiesto, no protegido, abandonado al torrencial fluctuar de los casos.

La ruina de Kasch sobreviene *después* de la muerte del rey Akaf. Y hasta el final Akaf había mantenido el sacrificio, si bien no sacrificándose a sí mismo. Far-li-mas, por el contrario, no puede realizar el sacrificio, no es sacerdote, ni rey, solo es *la otra parte* del último rey. Los reyes se han extinguido con Akaf, los sacerdotes han tenido que sucumbir en la ordalía. El rey que no es sacrificado es el último rey, no puede transmitir su vida a un sucesor. Es la situación inversa a la moderna: Luis XVI, el primer rey que es sacrificado (Carlos I no había alcanzado la pura ejemplaridad), señala el final de la soberanía real.

Con Far-li-mas se entra en otro reino: el reino de la palabra, después del de la sangre. Es un reino que no mata según el rito, sino que evoca la muerte a través de un desorden que sobreviene rápido, indomable. Las palabras de Far-li-mas sustituyen el sacrificio: como el sacrificio, tienen el poder de hacerse obedecer, pero no tienen el poder de establecer los tiempos del ciclo. Ahora el tiempo solo es la oscilación pendular entre un fluir vacío, desprovisto de apoyos, y la suspensión de la droga de la palabra. Las palabras de Far-li-mas viven con fuerza propia, pero no pueden reflejar la posición de los astros.

Far-li-mas consigue aplazar la muerte; ya no habrá un sacrificio cruento, pero sí la ruina oscura y envolvente de Kasch. Algo, sin embargo, escapa a esa ruina: sus palabras. Bajo el reinado de los sacerdotes, nada habría escapado. La mano divina habría aniquilado el reino en el silencio. Pero una voz sigue contando la ruina de Kasch.

La historia del reino de Kasch enseña que el sacrificio es causa de la ruina y que la ausencia del sacrificio también es causa de la ruina. Este par de verdades simultáneas y contrapuestas alude a una verdad concreta y más oscura, que reposa en la quietud: la sociedad es la ruina. Y de esta oscuridad una alusión nos dirige a otra cosa, más profunda: la sociedad es la ruina porque en ella repercute el sonido del mundo, su incesante zumbido devorador.

En el narrar hay algo que se opone profundamente a la condena, que supera su lado coactivo y escapa al cuchillo que se abate. Narrar es un ir adelante y un volverse atrás, un movimiento ondeante en la voz, una perenne cancelación de confines, una treta para evitar las puntas vulnerantes.

La ruina de Kasch es el origen de la literatura. El *soma* es el origen de la dulzura.

La ruina de Kasch es una de las historias de Far-li-mas.

Las historias de Far-li-mas tienen el efecto del *soma*, actúan como la miel del sacrificio, su fruto. Al difundir la miel del sacrificio, Far-li-mas derrota el sacrificio cruento. Pero esa miel se agota en él; abandonando el ciclo de los astros, ya no existe la certidumbre del *soma*. Ahora es un don errático. Después de la muerte de Far-limas, Naphta encontrará la ruina, y solo quedarán sus historias para alimentar el cuerpo árido, ávido, de la historia. No se habla para nada de un sucesor de Far-li-mas. Entraríamos en la literatura.

«El rey de Chu estaba sentado con el príncipe de Fan. En determinado momento los cortesanos del rey de Chu manifestaron que el principado de Fan se había perdido tres veces. El príncipe de Fan dijo al rey de Chu: “La ruina de mi principado no basta para destruir su existencia.” Si la ruina de Fan no bastaba para destruir su

existencia, tampoco la existencia de Chu bastaría para preservar aquel reino. Vistas las cosas desde esta perspectiva, el principado de Fan no podía decirse golpeado por la ruina más de lo que el reino de Chu podía pensarse al amparo de ella.»

* * *

ELEMENTOS DEL SACRIFICIO

El sacrificio no sirve para expiar una culpa, como leemos en los manuales. El sacrificio *es* la culpa, la única culpa.

El sacrificio es una culpa que se elabora. Transforma el asesinato en un suicidio. Traspone el asesinato en la lejana perspectiva de un suicidio. Tan lejana como para remontarse al origen. Donde encontramos el suicidio divino: la creación.

El fundamento del sacrificio está en lo siguiente: cada uno de nosotros es dos, y no uno. No somos un ladrillo compacto, sino que cada uno de nosotros es los dos pájaros de los *Upanishad*, en la misma rama del árbol cósmico; uno come, el otro mira al que come. El engaño sacrificatorio, que sacrificante y víctima sean dos personas y no una, es la deslumbrante e insuperable revelación sobre nosotros mismos, sobre nuestro doble ojo.

La historia también se resume en esto: durante un largo período los hombres mataron a otros seres dedicándolos a un ser invisible, y a partir de un cierto momento mataron sin dedicar el gesto a nadie. ¿Olvidaron?, ¿consideraron inútil este gesto de homenaje?, ¿lo condenaron como repugnante? En cierto modo, intervinieron todas estas razones. Luego quedó la pura matanza.

La creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces solo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad.

Quechcotona, en nahuatl, significa al mismo tiempo «cortar la cabeza a alguien» y «recoger una espiga con la mano». La percepción del sacrificio en su origen es precisamente que cada *recoger* es también un *asesinar*, que cada arrancamiento, toda separación de algo de aquello que le está conectado (y no es otra cosa, paso a paso, el Todo), es una matanza. Pero la vida, si quiere perpetuarse, exige que se recoja algo. El sacrificio envuelve el primer arrancamiento, la primera separación, la originaria *decisio* (de *caedo*, el verbo de matar a la víctima sacrificatoria con derramamiento de sangre), en una delicada, sutilísima e inmensa red, que reconecta el Todo con la cavidad de la herida en el momento en que se abre. Se puede recoger incluso solo una espiga, pero el sumo incremento de potencia se tiene cuando recoger también es matar. En lugar de un tallo, arrancar el corazón todavía palpitante, con la «mariposa de obsidiana», del tronco de la víctima derribada. Arrancando esa otra red, que une el corazón con la totalidad del cuerpo, nos inundamos de unos seis-siete litros de sangre. Es la exuberancia de la vida, que solo en esa sangre se promete perenne.

Los videntes védicos (ṛṣi), no menos que los sacerdotes aztecas, tuvieron un agudísimo sentido de la precariedad. Cada instante de la duración debía ser arrancado por la fuerza, con la violencia, con la constancia, con la precisión del sacrificio, antes de que el sol se detuviera, antes de que todo volviera a dispersarse en Ahi Budhnya, «la serpiente que habita el fondo del cielo», el inmenso amorfo, tiniebla sobre tiniebla.

Los aztecas estaban constantemente en guerra, pero no por voluntad de conquista. Para ellos, la guerra servía sobre todo para procurarse prisioneros, que luego se convertían en las víctimas de los sacrificios. Veinte mil al año, según los cálculos de algunos estudiosos. Respecto al sacrificio, la guerra era un sucedáneo. Cuando el sacrificio dejó de ser una institución, se retiró a su potencia subordinada: la guerra. En agosto de 1914 todo el aparato litúrgico del sacrificio se sacó una vez más de los baúles. Quitaron el polvo de las imágenes sanguinarias y las colocaron en el centro de los apartamentos y de los periódicos. En la segunda guerra mundial habría bastado, por el contrario, concentrarse en una palabra: holocausto.

El experimento es un sacrificio del cual ha sido eliminada la culpa. La pirámide sacrificatoria, donde la

sangre ha manchado las cálidas piedras del altar, se convierte en un vasto matadero, se extiende horizontalmente en una esquina cualquiera de la ciudad.

Los mataderos de Chicago, los laboratorios universitarios, con sus pasillos que huelen a ranas desmembradas, las centrales camufladas en el desierto, son lugares de un mismo culto. Distribuyen la fuerza gracias a una intervención violenta, una decisión, en la que todo se concentra en los procedimientos, para que su capacidad de control sea cada vez más perfecta. ¿Acaso no habían ya dicho los videntes védicos que «la exactitud, la realidad es el sacrificio»? Cuanto más perfecto es el control, más rico el material elaborable, más intensa la fuerza liberada, más incontrolable su salida.

En la técnica, la *parte maldita*, la *parte del fuego* ha pasado a ser la inmensa disipación experimental, dedicada al dios desconocido, que es dios de lo desconocido. Y, como en el sacrificio, es precisamente esa parte irreversiblemente destruida la que asegura la vida futura. Solo la investigación tenebrosa puede alimentar adecuadamente el proceso. Nada más risible que las disputas sobre los *límites* de la investigación experimental. Como si lo que se funda sobre el abatimiento del límite, pudiera dibujarse un recinto menos vasto que el Todo, sin negarse a sí mismo. Son querellas fomentadas por sacerdotes incrédulos y necios contra los severos maestros del culto, como si un brahmán se atreviera a poner en duda que los dioses exigen el sacrificio.

Acto sacrificatorio: cualquier acto donde el actor se contempla a sí mismo mientras actúa. La víctima y la oferta son quienes actúan. El sacrificante es el ojo que lo contempla. Por este motivo, cualquier acto puede ser un sacrificio. Por ello, la sociedad arcaica puede ser considerada, en su funcionamiento, como un «sacrificio perpetuo», según la fórmula de Guénon, que la propone como una límpida obviedad: «Al ser el sacrificio el acto ritual por excelencia, todos los demás participan de su naturaleza y se integran en cierto modo en él, de modo que justamente él determina con absoluta necesidad todo el conjunto de la estructura de una sociedad tradicional, donde puede considerarse que todo constituye un verdadero sacrificio perpetuo.»

La admirable construcción del sacrificio védico, este templo de los templos, donde cada ladrillo es un Borobudur de los túneles ocultos, adornado con bajorrelieves invisibles desde fuera, no basta para cubrir, detrás de todas sus afirmaciones martilleantes, el lugar de la duda, minúscula llaga en la piel intacta del caballo prometido a la muerte en el altar: la existencia de una víctima que sustituye al propio sacrificante (*yajamāna*). La única respuesta al sacrificio divino de Prajāpati sería el suicidio del sacrificante. Responde, en cambio, la muerte de una víctima. «El Caballo victorioso ha ido a la inmolación, meditando pensamientos dirigidos a la divinidad», y alguien le tranquiliza: «el hacha no causará un mal duradero a tu cuerpo.» Esta preocupación por el consenso de la víctima es reveladora, porque presupone que dicho consenso puede no existir. Pero no se trata aquí de descubrir un antiguo engaño, que aplacaría a todos los iluministas, capaces siempre de ver solo el mal (y el bien) más pequeño. Si ante el poste del sacrificio se presentan por lo menos dos seres -la víctima y el que la estrangula con un lazo-, es porque la sustitución ya se ha obrado en la mente. El nombrar mismo, con el arbitrio que permite borrar una cosa y sustituirla por un sonido, contiene ese primordial asesinato que el sacrificio, al mismo tiempo, desvela e intenta sanar. La trama siempre renovada de las correspondencias, los significados atribuidos cada vez a la sílaba concreta, al metro concreto: todo es un enorme intento de remendar la trama en torno al minúsculo desgarrón producido por la palabra, por la imagen mental, que anula un presente para evocar un ausente, por el signo, por todo lo que sustituye a otra cosa, y sobre la cual se edificará otra admirable construcción, inversa a la del sacrificio védico, que en su incesante expansión parece presagiarla -y querer también ocultarla, hasta que el ciclo no la suscite tal como es hoy, en nosotros, alrededor de nosotros.

Que la naturaleza esté acompañada de retornos, respiraciones del tiempo, demuestra que es un objeto sacrificatorio. El mundo es una parte de sí que la divinidad ha separado de sí, dejando que viviera según sus reglas, y no según el arbitrio divino. Pero la cuerda invisible entre la divinidad y la creación no está cortada del todo, la divinidad siempre puede recuperar su mundo e intervenir brutalmente en él; el orden puede anularse, los astros pueden no regresar. De ahí el sacrificio realizado por los hombres a lo largo de esa misma cuerda, que, por otra parte es la columna de humo de la pipa sagrada; sube la oferta humana, esa parte de vida que no se deja vivir si no es reabsorbida en el cielo del cual ha descendido. Al ceder una parte del mundo a la divinidad, el sacrificante quiere que la divinidad le ceda el resto del mundo, sin volver a intervenir en él con su irrefrenable autoridad. El sacrificio tiende también a conquistar de la divinidad el permiso para utilizar el mundo. La primera consecuencia del olvido del sacrificio será, por consiguiente, que el mundo sea usado sin miramientos, sin límite, sin una parte dedicada a otra cosa. Pero también aquí el final se superpone al origen, como un reflejo, y por tanto invertido: disuelto el sacrificio, todo el mundo vuelve a ser, sin saberlo, un inmenso

taller sacrificatorio. En la incertidumbre sobre todas las cosas, el único enunciado que nadie se atrevería a poner en duda, en tanto que asimilado hasta la obviedad, es que el mundo vive en tanto que produce. Es la misma obviedad que reconocía el *R̥gveda* al afirmar que el mundo vive porque sacrifica. De la misma manera que en su origen la divinidad solo podía sacrificarse a sí misma, porque no existía nada más, también ahora el mundo se sacrifica a sí mismo bajo otros nombres porque la divinidad se ha disipado. Los inconscientes sacrificantes se parecen ahora a los Sadhya, esos oscuros «dioses anteriores a los dioses», que después cayeron «porque decidieron estar por encima del sacrificio». Pero también se puede caer porque se piensa haber encerrado el sacrificio en una sala del Musée de l'Homme.

Si la industria es un taller sacrificatorio, el prestigioso valor de lo Nuevo significa que un determinado objeto es un fragante residuo de la inmolación. Ha sido quemada una oscura cantidad de material para producirlo. Lo Nuevo es aquella parte de la víctima que los dioses no han tocado en su banquete. Los dioses devoran el precioso prototipo, dejan a los hombres las inagotables copias. Por dicho motivo la industria está basada en la reproducibilidad. Pero la star es un catasterismo, subida al cielo después de haber sido devorada por los dioses.

Vistas desde fuera, las acciones del ser no iluminado, pero obediente al orden ritual, no se distinguen en nada de las del iluminado. Comen, combaten, sacrifican, se abrazan con los mismos gestos. La única e invisible diferencia es la *distancia* de los iluminados al fruto de la acción. Según el *Bhagavad Gītā*, la acción debe ser realizada por todos, iluminados o no; en primer lugar, porque, de todos modos, la acción se realiza en nosotros en cada momento («en efecto, ni por un solo instante, nadie permanece sin realizar una determinada acción, ya que, aun sin querer, cada uno de nosotros está obligado a actuar por obra de las cualidades [*guṇa*] que constituyen la naturaleza»). Hasta en la total inmovilidad perdura la respiración; en el aliento se da el sacrificio; en el sacrificio se da el mundo. Además, la acción se realiza porque, si obedece al *ṛta*, al orden (como la acción sacrificatoria), ayuda a hacer girar la rueda de la articulación cósmica («Así gira la rueda»). Quien actúa sin conciencia de la acción también hace girar la rueda, pero en una dirección que la reconduce a lo indiferenciado: «Los mundos se hundirían si yo no realizara mi acción. Yo mismo sería causa de la confusión universal y haría perecer estas criaturas.» Con lúcido terror, el Vidente hindú percibía esa amenaza del retorno a lo indiferenciado, en la que confluye cualquier otra amenaza, y sabía al mismo tiempo que la acción necesaria, incluso si es consciente, no puede conducir a la liberación, si en ella ya no actúa aquel elemento misterioso: la *distancia*. El *ṛṣi* ha dado el sentido más alto a la acción afirmando que sin su perenne apoyo el mundo podría deshacerse de un instante a otro, pero al mismo tiempo ha afirmado que la acción es algo de lo que conviene separarse en la *distancia*.

Siempre ha existido un *camino de los actos* y un *camino de la conciencia* de los actos. Este último, que es lo Esotérico, presupone, como su envoltura figurada, el camino de los actos, que es lo Exotérico. Toda gnosis es el acento sobre la vía de la conciencia de los actos, vía del pensamiento, del conocimiento; la fórmula que señala el acceso a esta vía es la que aparece en los *Upanishad*: «El que sabe así.» Una inmensa e imperceptible distancia se establece entonces entre quien actúa así y quien actúa del mismo modo pero es «el que sabe así». Hoy estamos en una situación de esoterismo obligado, porque la vía de los actos ha sido borrada, porque ya no subsiste un acto debido para cada momento; todos los actos se realizan en cada momento, ya no se percibe su articulación si no es por acumulación en la simultaneidad o en la yuxtaposición indefinida. Lo Esotérico encuentra aquí su máximo riesgo, ahora ya no se puede conocer si no es esotéricamente, y muchos piensan esotéricamente *sin tener conciencia de ello*-, ahí está el mal supremo, el desafío y la burla de la Inversión, la parodia dentro de la cual cualquier gnosis se ve obligada a moverse, a veces camuflándose incluso por inconsciencia para mimetizarse y escapar así a la captura. Pero al mismo tiempo lo Esotérico se siente tentado ahora por su más remota aventura, siempre latente, que finalmente aflora: tomar *todo* como soporte (envoltura figurada) del conocimiento, ya no únicamente aquellos actos que pertenecían al orden del sacrificio, del calendario, del ciclo. Tomar como soporte la dispersión total, la fragmentación. Este delicado y vertiginoso pasaje recuerda lo sucedido con la Doctrina de la Selva, la parte más temeraria de los textos vedas, allí donde se daba a entender que, siendo todo el sacrificio, se podía incluso no realizarlo en el interior de la sociedad, sino desplazarse a la selva y observarlo allí como acto que se realiza en todas partes, en todo momento, en nuestra fisiología, en nuestra respiración, del mismo modo en que hoy todo puede ser descrito como un momento del ciclo producción-consumo.

Se dice que el sacrificio está en el origen del intercambio, pero el intercambio es el conjunto del que el sacrificio es un subconjunto y el intercambio, a su vez, está englobado en otra categoría, que es la única que lo hace posible: la sustitución; esto *está en lugar de* aquello, quien *da* esto *toma* aquello.

El origen de la sustitución tampoco está en la facultad de dar nombres (y con ello de sustituirlos por las cosas), sino en aquella, irreductible y englobadora, de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de la conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también lo sustituyen, borrándolo. Aquí se asiste a la bifurcación originaria de la psique, aquí los dos pájaros de los *Upanishad* descienden del cielo para agarrarse a la misma rama; el pájaro que come es el que, en cualquier momento, está *obligado* a percibir (alimentarse), acogiendo estímulos. El otro, el pájaro que lo mira, superpone perennemente su propia mirada a la mirada que el otro pájaro dirige al mundo.

Cada acto puede ser considerado como sacrificio si en él se advierte el proceso de dar y de tomar, el metabolismo inscrito en cada gesto. Sacrificio es entonces cualquier acto llevado a la conciencia de dicho proceso.

EL SENADOR DE SAN PETERSBURGO: Huérfanos ansiosos de ritos y finalmente de ceremonias, ¿aún no os habéis dado cuenta de que os encontráis en la situación más engañosamente próxima al origen? El sacrificio mental, el único que podríais conocer, era lo esotérico de aquel preciso matadero que se concentraba en el altar de las ofrendas. Ya no necesitáis ver a Prajāpati desmembrado y vaciado por todas las regiones del mundo; ni al hombre sin nombre, al que arrancar el único corazón; ni al animal que os mire con los ojos más semejantes al hombre, en espera del cuchillo; y tampoco a la planta que es fuego líquido. Silenciosos, inmóviles, absortos, podéis proceder a ese acto invisible del que descienden todos los demás, a esa ofrenda de sí al Sí que es la única que todavía endulza el girar de la rueda. Nada impide que después prosigáis en sociedad, como el Neva que sigue fluyendo detrás de nosotros mientras hablamos. Es cierto que sabéis perfectamente que las aguas superiores no responden al fuego del sacrificio, habéis renunciado a esa aritmética védica que os permitía seguir el curso de la partida cósmica. Sin embargo, si no seguís sacrificando, desconocidos a todos y tal vez a vosotros mismos, vuestro pensamiento será como el de la apacible chusma que desgrana incesantemente el rosario de las opiniones. Una coacción todavía más oscura os atenuará la garganta y os empujará a identificaros con cosas que, en el fondo, os son indiferentes, por ejemplo con vosotros mismos. Incluso en la soledad os perseguirá un tropel de voces, como en el Café du Commerce. Y rarísimos entre vosotros serán los que se alzarán por lo menos hasta la insolencia del libertino, habituado a confundir los propios pensamientos con vaporosos baberos. Obedientes a un déspota que no habréis visto nunca, acabaréis por comprobar que vivir cuesta demasiado.

Las metáforas más desvergonzadas son las que, en un tiempo, fijaban los polos en el orden del mundo. Mujer-vaca, hombre-toro lo demuestran, además del desprecio por la civilización de la diosa. La industria no tiende a anular la tradición, como pretende una tesis restauradora, sino que, al contrario, la realiza como tráfico de arquetipos. Para este fin oculta el fundamento de la tradición, el sentido de la violencia continua contra el orden, que los ritos pretendían curar gracias a un intercambio ininterrumpido por el que se donaba lo que acababa de ser objeto de apropiación culpable e inevitable. El intercambio sacrificatorio es contradictorio porque niega el mismo principio del intercambio, la unidad de medida, que no es común al lenguaje humano y a los elementos de la naturaleza. El mito establecía el imposible sistema simbólico que debía permitir el intercambio. Gracias a esta imposibilidad, el intercambio era rescatado por la culpa que señala su origen. Porque lo que el Kitsch revela no solo es la rescisión de las relaciones naturales, es la maldición que perpetúa en pesadilla el instante de la violación originaria, cuando se dio un nombre a las relaciones. El olvido de esta culpa es el fundamento de la industria; así, existe una cadena de mensajes, con igualdad de derechos, convergentes en el sentido, dispares en las formas. Pero no existen los sujetos que los intercambian ni la cosa que los propone. Esta puede ser una imagen del Verbo. Por ello hay que dar las gracias a la industria; no se *puede conocer si no es per speculum in aenigmate*.

CHEVALIER DE B***: Creo haber acertado sobre todo una cosa, mientras atravesaba en los años de la adolescencia las que llamáis las «tempestades de la revolución» en mi país; ahora sé que nuestro enemigo más grande, y en cualquier caso el más sutil, es la sociedad, su idea misma. Hubo un tiempo en que se contentaba con representarse como un gran cuerpo, un gigante agitado por unos espasmos ocasionales. Hoy ha engullido los mares subterráneos y celestes, de los Manantiales Amarillos a Eridanus, ha incorporado astros y magma, ha abarcado todo lo que existe en su propio interior. El gigante de los orígenes, el Gran Animal que ya había deslumbrado a Platón aparecerán como diminutos búcaros de Sèvres frente a la inmensa y vitrea burbuja donde la sociedad ha encerrado el mundo: todo es germen de su tierra.

Como fundamento de la inversión: la sociedad consigue absorber en sí todas las imágenes divinas, e incluso

naturales: todo lo que estaba *frente* a la sociedad, de lo que la sociedad se había despegado, con lo que negociaba en cada instante su vida: el triple eje que une la rueda de lo articulado al triple *pada*, a la región oculta de lo inarticulado, de la cual lo articulado descende, de la que depende, a la que regresa. Pasos: la fórmula de Durkheim «lo religioso es lo social» es la señal de que esta sociedad envolvente ya existe, mejor dicho, es una obviedad de la percepción, hasta el punto de que es posible introducirla como hipótesis científica. Con Simone Weil se produce la primera rebelión contra esta forma laica de la religión, aflora un rechazo semejante al de Lucrecio por la «sangre de cuadrúpedos derramada copiosamente en los altares». Con Simone Weil se produce un primer reconocimiento de la más insidiosa peculiaridad de lo social: el «misterio» para el que existe «una apariencia de parentesco entre lo social y lo sobrenatural»: primera afirmación de que, por consiguiente, ahora la *única* idolatría es la que se inclina ante la sociedad, la única servidumbre es «la servidumbre a la sociedad».

Así se saluda a Buda: «¿Concha?, ¿leche?, ¿luna?, ¿jazmín?, ¿cristal?, ¿copo de nieve?, ¿tejido de lino?, ¿nube pálida?, ¡oh blancura!, ¡oh crepitar de risa!, ¡asciende a las nubes una hilera de sombrillas!, ¡sus parasoles adorables iluminan el mundo!; tres decenas de dioses, pájaros admirables, Beatos, cantores del paraíso se deleitan. ¡Inclinaos para adorarlo sin tregua, al Buda, pariente del Sol!» Cuando Buda convenció a los cinco monjes, sus primeros seguidores, de ser el despertado, se comparó inmediatamente «con un gamo que vive en el bosque y corre por sus laderas; con plena confianza avanza, se yergue o se extiende, con plena confianza reposa; es inalcanzable para quien prepara las trampas». La primera imagen de la liberación que se propone al Buda es la de la víctima que ha escapado al sacrificio, de la presa escapada al cazador.

El paso del mundo védico al Buda es el paso del hambre a la sed; para los ṛṣi «en origen todo estaba rodeado por la muerte, por el hambre, porque el hambre es muerte»; para Buda, en el discurso de Benarés, todo lo que se escapa es «sed». El hambre pertenece a la metafísica del sacrificio, es el eje en torno al cual gira; la sed pertenece a la metafísica de la selva, que se ha sustraído al sacrificio, pero descubre que esto no basta para sustraerse al deseo. Buda descubre que el deseo no va necesariamente ligado a dar muerte, o bien que el hecho de dar muerte se continúa hasta en el acto más inocuo. Su descubrimiento prosigue y revela casi impíamente lo que ya había hecho el brahmán convertido en *sannyāsin*, el renunciante. Retirado en la selva, lejos del poste del sacrificio, el *sannyāsin* había descubierto que no basta con liberarse de la acción sacrificatoria; cada instante de la vida es un acto, y detrás de cada acto está un deseo, como detrás del sacrificio estaba el deseo del fruto del sacrificio. Ahora, con el Buda, el *karman* ya no es fundamentalmente acto sacrificatorio, sino acción desnuda, cualquier acción. El todo resonante en la interdependencia universal, el rosario védico en las identificaciones; esto es aquello, qué es aquello, qué es esto, repentinamente calla. Ahora los nombres de los diversos hilos tejidos aparecen indiferentes, ocasionales, momentáneos. Importa solo su único carácter constante, ser hilos, tejidos, aprisionantes. Esto es el *pratītyasamutpāda*, la red omnienvolvente del sacrificio, pero ya no resonante de armónicos; al tocarla, emite un sonido hueco, ya no señala la simpatía entre sus partes, sino únicamente la propia y tremenda existencia. Para los ṛṣi la interdependencia del todo se conquistaba, se construía con el sacrificio, para Buda la interdependencia subsiste desde siempre y es insignificante, ¿por qué celebrarla, por qué ayudarla todavía a tejerse, si solo hay que destejerla minuciosamente, hilo por hilo, con la misma precisión que los videntes védicos en la acción opuesta, para deslizarse entre las mallas de la red?

La relación de la ciencia con lo desconocido continúa y altera la de los brahmanes védicos con sus múltiples dioses. La existencia de lo desconocido exige una continua e inmensa disipación de energías, de vida. Y el beneficio de esta ópera sacrificatoria, de la que descende cualquier *opus*, es el descubrimiento ocasional, don cedido por lo desconocido a sus sacerdotes. Y, de la misma manera que los dioses yódicos temían que, mediante el sacrificio, los sacerdotes consiguieran realmente llegar a ser inmortales, siguiendo la vía de los propios dioses, que en su origen se habían convertido justamente en inmortales mediante el sacrificio, también lo ignoto puede temer que esa profusión de ofrendas no sea un repetido gesto de homenaje, sino la premisa de una dominación. Sin embargo, la ciencia, además de astuta y ávida, también es modesta y miope, y esto tranquiliza a los dioses que ahora se ocultan detrás de lo desconocido como en las siglas de una sociedad. La ciencia quiere un único tipo de dones, quiere que sean hechos verificables, controlables, repetibles. Y, en su larga historia, los dioses ocultos en lo ignoto saben que los dones más preciosos no pertenecen a esa categoría; inverificable, incontrolable, irrepetible es fundamentalmente la felicidad. Aquí vuelve a aparecer la fatal astucia de Prometeo; los hombres actúan con vistas a obtener la mejor parte de la ofrenda, aquel núcleo de energía que presupone, sin embargo, el hambre y la muerte. Los dioses acceden a dejarse engañar, con una leve mueca de sarcasmo: tendrán solo los humos del sacrificio, esos perfumes incontrolables, dispersos en el aire, que, sin embargo, son puro placer y no presuponen el hambre y la muerte.

El renunciante (*sannyāsin*) persigue la liberación (*mokṣa*) del mundo; el gnóstico condena los elementos del mundo (στοιχεῖα τουχόσμου); el libertino utiliza despreocupadamente el mundo; la técnica anónima utiliza el mundo como material propio. El renunciante es un ortodoxo; el gnóstico es un hereje; el libertino es un ateo; la técnica anónima cree en sí misma. Una descendencia ilegítima que sostiene el mundo.

Toda la historia de la filosofía moderna está marcada profundamente por el sacrificio, por su tremenda verdad: en Hegel, la dialéctica es una transcripción, una traducción adulterada del sacrificio; Schopenhauer es el *sannyāsin* occidental, el renunciante, y como tal siempre conectado con el sacrificio; Abraham es el sacrificio en torno al cual gira la reflexión de Kierkegaard; y Dionisos (y el Crucificado que firma dos «billetes de la locura» el 4 de enero de 1889 en Turin) es el sacrificio de Nietzsche. El sacrificio, en cambio, está ausente de la línea epistemológica, que transcurre de Kant al círculo de Viena, pasando por la formalización de los sistemas: pero aquí se presupone que el conocimiento es una prótesis que se ofrece a la ciencia: se omite que la ciencia ofrecerá después esa prótesis a la técnica, para que esta opere el sacrificio bajo el nombre de experimento, y el sacrificio se multiplique finalmente en la producción.

Hay una sabiduría del oficiante y una sabiduría de la víctima, que cada vez se distancian más en la historia. De la sabiduría del oficiante desciende la soberanía del sujeto que construye su edificio del conocimiento. De la sabiduría de la víctima descienden las tres palabras de Esquilo, «τῷ πάυει μῦθος», «del sufrimiento al conocimiento», que aluden a la pasión del conocimiento iniciático. El escándalo de Cristo es ser sacerdote y víctima al mismo tiempo, como en su origen, reuniendo en sí las dos vías.

Cuando Descartes habla de lo *irrelevante*, sabemos que se trata de la *víctima*: la parte dejada fuera del orden, condenada ya a no existir, muerta sin ser donada. Simone Weil escribía: «... la noción de irrelevante señala el paso de lo finito a lo infinito.»

El fragor del aplauso cubre los gritos de la víctima. Cuando la star o el político son asesinados porque son «demasiado famosos», se dice que el asesino está loco. Pero su locura desvela el origen del aplauso.

La espina del sacrificio es la elección de la víctima. La red védica de las correspondencias lo envuelve todo y conecta todo con todo; innumerables textos repiten que el oficiante es la víctima, de la misma manera que los ladrillos del altar son el pensamiento intenso. Pero, al término de la ceremonia, el oficiante regresa a su casa, la víctima permanece exánime en el altar. Lo que se mata en la víctima es lo insustituible, lo único; la evanescente singularidad que escapa a las mallas de las correspondencias, la pequeña arruga en torno a los ojos del hombre de Tollund, el ahorcado que las arcillas azules de Dinamarca han mantenido intacto durante milenios. Ifigenia, ofrecida en Aulide -un fresco pompeyano la muestra mientras es arrastrada al altar, con los senos cubiertos y los brazos alzados al cielo, el cuchillo del sacrificio ya visible sobre ella-, reaparece como sacerdotisa en Táuride; en el mito, la víctima que tiene un nombre es rodeada por la divinidad en una nube eufemizante para que cicatrice la incurable laceración. También ahí se trasluce la inmensa sobriedad del mito: saber que ninguna teología, ninguna *connexio* podrá jamás remediar la ejecución. En las víctimas que se convierten en astros o que los dioses transportan al cielo o salvan en última instancia, el mito cede el paso a la fábula como a su origen y a su final: *y vivieron felices* se revela, de repente, anterior al *érase una vez*. Silencioso, pero sobreentendido y perceptible en el aire de cristal de las gestas ejemplares, queda ese único cuerpo degollado en el altar, cuando ningún dios lo sustrae en su nube.

La teoría del sacrificio hace girar todos los gestos repetibles y reversibles -respiración, eros, música- en torno a los dos gestos irreversibles: comer y matar. Estos son los dos gestos en los que la flecha del tiempo hiere con una herida incurable. En torno a esa herida, se levanta ahora el velo cósmico, el terrible tejido que conecta todo con todo, que repite todo en todo. Pero su secreto es el pequeño desgarrón de su centro, la llaga abierta en la víctima, la vida sin retorno palpable: aquello que en el mundo arcaico era lo esotérico de lo esotérico, el secreto del secreto, el *tremendum* último, es en el mundo nuevo la percepción más banal y difundida, la irreversibilidad del tiempo. Una vez más el mundo sin dioses revela ser el mundo del esoterismo obligado.

* * *

LAW AND ORDER

Es significativo que se diga *law and order*, y no baste decir únicamente *law* u *order*. En realidad, *order* no repite, no confirma el sentido de *law*. *Order* es lo que *law*, por sí sola, no consigue realizar. *Order* es *law* más el sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista *order*. El mundo no puede vivir solo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para establecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden, y debe destruirlo fuera de la ley, en el placer, en el odio, en la indiferencia.

La edad moderna se basa en el presupuesto imprevisor de que *law* y *order* sean sinónimos, que se diga *law and order* para infundir más respeto con un pleonismo enfático. La destrucción, precisamente porque ya no tiene una existencia reconocida, se recoge en la oscuridad, se concentra, se adecúa en las proporciones a la ley que pretendía negarla; cuanto más vasta y ramificada es la ley, más devastadora será la destrucción que surge de ella. Todas las guerras nacen para instaurar ese orden que la ley nunca podrá crear. La idea marxiana de revolución reconoce esta impotencia de la ley y al mismo tiempo confisca todo el aparato del sacrificio, utilizándolo para instaurar un orden que reniega el fundamento del sacrificio.

La impotencia de la ley procede de su incapacidad para tratar el excedente. La ley presupone un sujeto indiviso, el sacrificio presupone un sujeto dual: el sacrificante y la víctima. Y el excedente es justamente la víctima. Por eso la ley siempre es lo exotérico del sacrificio.

La plusvalía, nombre moderno de la *parte maldita*, de la que proviene el ataque marxiano al capital, se convierte en el objeto de una disputa que solo puede ser resuelta mediante la violencia revolucionaria, una vez aceptada la impotencia de la ley para tratar el excedente. Plusvalía es el objeto del sacrificio que una nueva secta de sacerdotes quiere administrar diversamente. Pero, al igual que los augures en la antigua Roma, los sacerdotes marxianos coinciden con sus enemigos en negar que la disputa se produzca en torno al objeto del sacrificio. Se habla de propiedad privada y pública, de justa distribución de los recursos. Se niega que el excedente, antes que a las clases opresoras y oprimidas, pertenezca a la naturaleza, nombre moderno del Otro.

El excedente es el exceso de la naturaleza respecto a la cultura, la parte de naturaleza que la cultura se ve en la necesidad de jugar, consumir, destruir, dedicar. En la forma de tratar ese exceso, cada cultura diseña su propia fisionomía. La ley tiende a la monotonía, sus variaciones son miserables, respecto a la suntuosa variedad de las formas. Y las formas son el abanico de los juegos sacrificatorios.

El sacrificio está inscrito en nuestra fisiología; cualquier orden, biológico y social, está basado en una expulsión, en una cantidad de energía quemada, porque el orden debe ser menor que la materia que ordena. El único orden sin expulsión visible sería aquel que coincidiera con un metabolismo vegetal; una cultura que consiguiera subsistir sin basarse en la diferencia, y por tanto sin fundarse, una cultura indiferenciable del movimiento de un árbol.

Todo sacrificio es reconocimiento de un Otro. Al final de todas las emancipaciones, Occidente solo consigue reconocerse a sí mismo. Su parálisis, que se oculta detrás de la agitación de la praxis, procede de no saber ya a quién darse. Derrumbados los dioses, no se han derrumbado, sin embargo, las hipóstasis; entonces el mundo acaba por entregarse al torpe y siniestro cortejo que Stirner había descrito: a la Razón, a la Libertad, a la Humanidad, a la Causa. Pero el despertar de esas hipóstasis es amargo, más que cualquier otra superstición.

Los *Upanishad* exigen que la destrucción se realice en el momento de la máxima conciencia. En el *Bhagavad Gītā*, Arjuna tiene la revelación de Krishna en el momento en que se dispone a matar a sus parientes en el campo de batalla. El mundo secularizado aparta la mirada de la destrucción. Y aparta la destrucción de la mirada, como la ciudad bombardeada se desvía del ojo del piloto que suelta la bomba y vuela ya más lejos.

Porfirio es el perfecto *sannyāsin* occidental. Conoce el sacrificio, sus secretos, su indecible. Pero le asalta una especie de náusea frente «a la impureza que procede de las carnes y de la sangre», frente a los vapores de las almas inmoladas. El mundo, para él, es un «hechizo» (γοήτευμα), una poción que entorpece la mente. Tiene un único deseo: despertarse y perdurar en la vigilia para disolver los lazos de la hechicera, convertirse en un apóstata del mundo, y por tanto distanciarse de él, porque «distancia» es ἀπόστασις.

«La distancia puede operarse con la violencia... Pero, en las cosas sensibles por ejemplo, un objeto arrancado con la violencia lleva consigo alguna parte o huella de aquello de lo cual ha sido arrancado.» Por el contrario, la distancia neta, sin residuos, se alcanza, con un perpetuo desasimiento del pensamiento de los objetos hechizadores, que recuerda la oración ininterrumpida. Aquí habla el observador de la psique, en términos que se corresponden por afinidad -como en las correspondencias del siglo XVII entre científicos- con los grandes

maestros budistas y con los solitarios de la Tebaida. Pero Porfirio elige una vía admirablemente urbana de distanciamiento, un pequeño lago de silencio en la metrópoli, una existencia no reconocible desde fuera por ningún signo que no sea la sobriedad y la transparencia. Efectúa únicamente un «sacrificio del pensamiento» (νοερά θυσία) presentándose al dios «con una túnica blanca y con una pura impasibilidad del alma y un cuerpo ligero, no oprimido por jugos ni por pasiones del alma tomadas a otros seres». En el crepúsculo pagano, Porfirio es el hombre cansado de los ritos, de las fumigaciones, de los encantamientos, no porque ponga en duda su poder, sino precisamente porque conoce ese poder y sabe que le vincularía aún más a los demonios del mundo. Al igual que el *sannyāsin* en la selva, Porfirio se oculta en la ciudad imperial. «Nosotros que cada día nos ejercitamos a morir a los demás», escribe, utilizando el verbo ἀποθυήσκειν en dativo, con una construcción ignorada por sus maestros, pero que reencontramos en Pablo («muertos a la ley», «muertos al pecado»), el más filósofo de los hebreos, en los cuales Porfirio reconocía una «estirpe de filósofos».

Los dioses por los que Porfirio siente devoción atienden más al «comportamiento de los sacrificantes que a la abundancia de las cosas sacrificadas». En cuanto al objeto del sacrificio, para ellos «la mejor consagración es un intelecto puro y un alma impasible». Aquí, como ya en la India, el sacrificio tiende a retraerse en lo invisible. Nada, desde fuera, permite saber qué se produce en el sacrificante, a no ser un pequeño gesto que Porfirio identifica con los dictados por la buena educación: «Los honores que reservamos a los dioses tendrían que ser semejantes a los que se rinden a los hombres buenos, cuando nos levantamos para hacerles sentar en los puestos mejores, y no al pago de los impuestos.» Esta alusión a la buena educación respecto a los dioses es el último y sublime mensaje pagano.

El sacrificio opera la más tenaz fusión entre la sociedad y lo que queda fuera de ella. Pero el margen sagrado del contacto con lo externo -el lugar geométrico de los actos del sacrificio- permite también la subsistencia de una zona interna, profana *in pectore*, que ahora puede crecer sin ser amenazada en todo momento por lo sagrado. En el acto de la destrucción -aunque solo sea de la hierbase afirma la culpa que sustenta la cultura: su alejamiento, su aislamiento de todo el resto, en cuanto aísla una cosa-víctima y la expele. Al dedicar la víctima a algo diferente a sí misma, la sociedad reconoce su propia dependencia de aquello de lo cual se ha desgajado. Y al mismo tiempo mantiene lo externo a distancia, ofreciéndole la víctima en lugar de ofrecerse a sí misma. Es esta la reverencia. Es esta la astucia iluminística. Al inicio, inseparables. La astucia que rodea la reverencia, lento corrosivo, como el veneno en el don. *Gift-gift*.

En la formulación de Guénon, el sacrificio refleja (y por tanto invierte) el *solve et coagula* de los orígenes; lo que en la creación había sido dividido vuelve ahora a reunirse. «El sacrificio tiene, como función esencial, la de “unir lo que ha sido separado”, y por tanto, en lo que concierne al hombre, reunir su “yo” con el “Ello”.» De aquí la *coniunctio*, la hierogamia, que se entrelaza con los actos del sacrificio, fundamento ritual del entrelazamiento de Eros y Thanatos. De aquí el hedor a carnicería que es el aura del sexo. Pero ¿cómo puede un acto de expulsión violenta y de destrucción ser un acto de reunión, de reintegración? Al matar a la víctima, la cultura se separa violentamente de la cosa, corta un vínculo que la une al todo. Pero, al dedicar la víctima a la divinidad, la cultura reúne la cosa destruida, en representación de sí misma, con el todo. En este movimiento pendular está la duplicidad del sacrificio. Y la diferencia viene dada por el punto en que el movimiento se detiene, sea en el centro interno de la sociedad o en el centro externo a ella. En los textos védicos la respuesta es evidente; el centro donde desemboca el sacrificio está fuera de la sociedad. La piragua del sacrificio parte de la existencia informe y profana del *yajamāna*, el «sacrificante», patrono y beneficiario de la ceremonia; atraviesa en los actos rituales las aguas inseguras y agitadas de lo sagrado, que allí es *hecho*; entrega finalmente la víctima al océano divino, que la reabsorbe, como el *ātman* reabsorbe el *jīvātman*, como el Ello reabsorbe el yo. Luego el sacrificante regresa a su vida cotidiana. Un eros asesino, una amorosa matanza, el arquetipo de cualquier viaje.

En *De abstinentia*, Porfirio se pregunta si el *nomos* se extiende o no a los animales. De hecho, el *nomos* no se extiende a toda la naturaleza; a decir verdad, se basa en una separación entre un ámbito en el que reina (la sociedad) y un ámbito abandonado al arbitrio (los animales, y con ellos la naturaleza). La ley, por consiguiente, no puede sostener la interdependencia universal; su intervención implica el corte de los vínculos que la misma ley no enuncia. Donde la ley no habla, reina el azar, que equivale a cualquier cosa. Donde la ley no habla, puede reinar cualquier cosa.

La ley enmudece cuando llega al margen suntuoso de la sociedad, a su superabundancia; es la zona donde los animales son matados, silenciosamente, innombrados por la ley. Es la faja del sacrificio que circunda la sociedad, sus ínfulas.

De las Leyes de Manu: «El dueño de casa tiene cinco instrumentos homicidas: el hogar, el almirez, la escoba,

el mortero y el cubo de agua. A fin de redimir todas estas culpas, los grandes videntes han establecido cinco grandes sacrificios que el dueño de casa debe realizar cada año. La enseñanza [de los *Veda*] es el sacrificio al *brahmán*, la oblación de comida y agua es el sacrificio a los antepasados, la oblación [de comida] en el aire y en el suelo es el sacrificio a los espíritus. En cuanto al sacrificio a los hombres, es la hospitalidad. El que nunca deja, en la medida de lo posible, de realizar estos cinco grandes sacrificios, aunque permanezca en su casa, no está contaminado por el pecado del asesinato.» Delicadeza de los videntes védicos: las cinco armas del asesinato son objetos de uso doméstico: la escoba, el cubo de agua. Para demostrar que el asesinato penetra en lo más simple, en lo más cotidiano, en el más inconsciente de los actos. Se barre una habitación, se estrangula una víctima, la *connexio* hace resonar un acto en el otro.

Que nosotros estamos compuestos de *ātman* y *jīvātman*, de un «Ello» y de un «yo» (como Guénon acababa por traducir), copresentes y subordinados, fue una verdad que todavía se percibía en Occidente en la tradición hermética -la implica cualquier *operari* alquímico- y finalmente en la *Romantik*, en la trama del juego de los Dobles. Pero el curso oficial de la filosofía, la secuencia LockeHume-Kant que encontramos en los manuales, había pretendido borrar desde siempre cualquier dualidad de la mente y tendía a reducir al sujeto a centro de mando, cuya probabilidad quedaba por ensayar. Ese trabajo de paciente verificación de las junturas, emprendido por Kant, llevó finalmente a la ruptura de esas junturas, con Nietzsche y su martillo. En lugar del sujeto se abría entonces una cavidad vacía. La atravesaban, como lomos de delfines, seres oscuros, momentáneas pulsiones. Mientras tanto, la ciencia accedía a transformarse definitivamente en prótesis, aparato aplicable durante las horas de laboratorio a un sujeto que por lo demás se regulaba como buen súbdito de la Opinión. Sin embargo, precisamente en el interior de ese severo proyecto epistemológico, devoto de Ockham y perseguidor de cualquier superfluidad, afloraría una vez más la dualidad originaria del sujeto: cuando se comenzó a hablar, en los últimos años del siglo XIX, de las paradojas de la teoría de los conjuntos comenzaba a perfilarse otra línea, que conduciría a Gödel, para dispersarse luego en todas direcciones: señal de una definitiva corrupción, de una ya demostrada insuficiencia de cualquier discurso que no incluyera un discurso sobre sí mismo. Y precisamente en esto, en la dualidad entre un discurso que posee un referente y el que se posee a sí mismo como referente, reaparecían los dos pájaros de los *Upanishad*, reaparecían *ātman* y *jīvātman*, y en el centro de la ciencia, al igual que en el centro del ritual védico, volvía a plantearse el intercambio de las miradas de los dos pájaros, agarrados a la misma rama en el inmenso árbol de la vida.

El eterno retorno desplaza el ciclo más allá del Zodíaco; visión reavivada por la angustia, en la percepción de los números gigantescos que ahora invaden los espacios vacíos entre los astros. Blanqui a Clairvaux: «De noche, asido a los barrotes de su celda, conversaba con los astros.» Imposibilidad de vivir la pura fragmentación. Ahora el anillo, que era adorno de las bestias zodiacales, se ensancha desmesuradamente y se incrusta de polvo cósmico.

«Agachar la cabeza», el último gesto que resta ante los embates de la vida era el que, según el oráculo, tenía que realizar la oveja antes de ser sacrificada: «No te está permitido matar la vigorosa raza de las ovejas, oh Teoprópidas. Pero si un animal consiente agachando la cabeza hacia el agua lustral, yo digo, oh Euscopo, que sacrificarlo es justo.»

Ahnungslös, «carente de presagios»; esta admirable palabra alemana indica la condición a que la historia ha conducido tortuosamente a Occidente. Nacer «carentes de presagios», sin sombra de culpa ni de gracia, es el originario *status* moderno, esa inopinada pretensión de descargarse del mundo oculta detrás del mostrador de una tienda, detrás de la mesa de un laboratorio, detrás de una cátedra, detrás de la caja. En el origen, como siempre, hay un detalle de la acción sacrificatoria. «Si se consagra, es para desacralizar mejor», dijeron los Antepasados. El mundo pesaba horriblemente sobre todos, todo tenía excesivo sentido, cada ramita era el vehículo de una excesiva fuerza. Un sueño inefable comenzó a formarse: que lo más hermoso sería aligerarse, descargarse del mundo. Para hacerlo, había que concentrar lo sagrado en una víctima y matarla. Después, solo restaba volver a la embriagante banalidad, finalmente profana. La posibilidad de convertir en vacío, arbitrario y vagabundo el propio pensamiento fue la única Sirena a la que el puro Occidental ha obedecido. Ha engañado a todas las demás, y ni siquiera con excesivo esfuerzo.

De la madeja del sacrificio el Occidental eligió un solo hilo y quiso separarlo de todos los demás: la expulsión de lo sagrado mediante la muerte de la víctima sacrificatoria. Renunció sin gran amargura a devorar lo sagrado, absorbiendo una parte tolerable de la fuente de todo poder, del inagotable *sorna*. La cocina doméstica le bastaba, o, como máximo, el banquete entre amigos, con alguna cortesana experta en chismorreos.

Pero quedaba algo de turbio y chocante en esas prácticas del sacrificio: la impureza, antes de condensarse por completo en la víctima, estaba en el mismo sujeto, en el sacrificante, y deprimía su vida, que ahora quería ser únicamente transparente y cruel. Al término de un largo y oscuro deslizamiento, el sacrificio se convirtió en el proceso judicial. Con la llegada de la ley, la culpa, que pertenece al sacrificio, y en primer lugar al sacrificante, se desplaza desde el principio solo sobre la víctima: ya no se llamará víctima, sino culpable. La ley elimina la conexión entre el proceso de la vida («la vie étant coupable», recordará un día Joseph de Maistre) y la culpa: en el proceso judicial, la culpa es extraña a la ley, de la ley únicamente espera ser traspasada. Entre el *Edipo rey* y los Evangelios el sacrificio ha realizado su transformación en proceso. Ahora es la ley la que establece la elección de la víctima. Pero el proceso plenamente eficaz, en tanto que liberador de lo sagrado, solo es aquel en que se condena al inocente. Así se revela que la ley, desde siempre y para siempre, es arrastrada por algo previo y más fuerte. Pilato se lava las manos, porque siente que la ley es impotente para absolver. Cristo no es condenado por la ley, sino por la impotencia de la ley. Quien lo condena es la multitud, con sus sacerdotes.

Lo sagrado se concentra en la víctima, es eliminado en ella y de ella emana. En cualquier caso, se da muerte a lo sagrado porque aterroriza: su perenne contagio hace imposible la vida. La única posibilidad restante, la invención moderna: lo sagrado no se ve. O terrorífico o inadvertido. Pero el estado en que lo sagrado no se percibe como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre uno mismo, sobre cualquiera.

El sacrificio peculiarmente moderno es una tremenda empresa industrial que rechaza el nombre y el recuerdo del sacrificio. Se habla de clases enteras que deben eliminarse o en caso contrario de inevitables *dropouts* que cada día son rechazados por la máquina social. Pero siempre son acontecimientos que la sociedad se debe a sí misma. De modo que todavía se siguen ungiendo seres divinos, se acomodan sobre pieles, se ciñen de flores y de blanquísimas vendas, antes de que un invisible cuchillo se abata sobre ellos. Elevadas magistradas astrales arrestadas mientras roban en los grandes almacenes o ahogadas por el veronal.

Para la India védica, yo y Ello, *jīvātman* y *ātman*, eran como el poste del sacrificio (*yūpa*) y la víctima que estaba atada a él. «Más cerca de ti que tu vena yugular», dice el dios al místico, porque es el cuchillo que ha cortado esa vena.

«Nature is a haunted house -but Art- a
Hause that tries to be haunted.»
Emily

«Arte es magia liberada de la mentira de ser verdad.» Del arte, inaferrable por constitución, se puede dar únicamente una definición genética, y puede que la de Adorno sea la más hermosa. Escapar a la coacción mágica, como exige el sacrificio, no solo es una astucia de la razón que se descarga de las fuerzas. Es también un gesto que abre una dimensión inaudita: el juego con los objetos sacrificatorios, con reliquias y restos que el naufragio del mundo mágico abandona en las orillas de la psique. Todas las características del arte, la creciente ambigüedad, la función catártica desvelada por el naturalista Aristóteles, incluso su ser «desinteresado», en la formulación de Kant, son vestigios sacrificiales. En el «faire cela, sans savoir quoi» de Beckett resuena el *operari* de los orígenes, que era el sacrificio mismo. Mientras el «sans savoir quoi» evoca las potencias ocultas, que actúan anónimas, en la oscuridad. Esta es la peculiaridad occidental: no ya haber descubierto lo Bello, sino haberlo dejado planear en una condición suspendida, haber aflojado el nudo corredizo que ahoga a la víctima. Escapar a la «mentira de ser verdad» es también una manera de escapar a la vida misma, a la sofocación. De ahí la hostilidad irreductible del arte hacia cualquier orden social, que incorpora en cada ocasión una pretensión de verdad. En el arte, habla la voz de la víctima escapada *in extremis*, y para siempre, de la muerte, cuando el rito ya había hecho refluir en ella todo lo sagrado. El arte es ligero porque vaga en el bosque. Ahora el altar está vacío.

En una sociedad totalmente secular como la Francia de fines del siglo XIX, entre sus *instituteurs* henchidos de libre pensamiento, ávidos de derribar las capillas góticas y de fundar la moral laica, tenía que aparecer la iluminación de Durkheim: lo religioso es lo social. No antes ni en otro lugar se habría podido formular, con esa sobriedad tajante, con ese sabor de École Normale, un axioma que implica la total reabsorción de la nube divina en el Gran Animal de Platón y de Simone Weil. Durkheim, descendiente de una familia de rabinos, es el Hebreo reseco, que no ha vuelto a meterse en el mar después de la travesía del Mar Rojo. Para él no existe el mar, la sociedad lo ha absorbido. Los más geniales antropólogos de su escuela, Mauss y Granet, eran, por el contrario,

admirablemente húmedos. Los «hechos sociales totales» que describieron, a veces con precisión visionaria, fueron las primeras representaciones adecuadas de las sociedades arcaicas en tanto que lugares en los que se abrían partidas de intercambios cósmicos. «Alors que tout est en nuances...» era la frase secreta de Mauss y de Granet. Mientras, en otro *cabinet*, al otro lado de la Mancha, Frazer vestía los orígenes en una serie grandiosa de «trajes de confección» (Dumézil), Mauss sopesaba cada uno de los detalles de la etiqueta de una gente a la cual jamás llegaría a ver con la misma mirada maniática e implacable con que había visto Saint-Simon la etiqueta de la Corte.

El punto de llegada de Mauss y de Granet es a la postre opuesto al previsto por Durkheim. Pero el axioma de Durkheim -«lo religioso es lo social»- es uno de esos falsos principios que desvelan una pertinente verdad. Solo otro tipo de genialidad, la de René Girard, conseguiría empujar el análisis hasta el fondo feroz que Durkheim no había previsto en su axioma. Girard es uno de los últimos «puercoespines» que sobreviven, según la tipología que Isaiah Berlin ha deducido sutilmente del verso de Arquíloco: «La zorra sabe muchas cosas, pero el puercoespín sabe una sola cosa grande.» La «sola cosa grande» que Girard sabe tiene un nombre: chivo expiatorio. Para Girard, todas las especulaciones teológicas sobre el sacrificio, toda esa parte del embrollo sacrificial que no conduce únicamente al chivo expiatorio son intentos sacerdotales de ocultar la horrible verdad. Así, aunque con inteligencia heroica, acepta el juego más sórdido de Occidente: «desmitificar», «demitificar», «desenmascarar» antes de haber sido iniciados al misterio de la máscara. Pero si su sarcasmo y su furia no hieren a los videntes védicos, afectan en cambio con feliz ímpetu a los antropólogos modernos. Aquí los desenmascarados no son los *Veda*, sino las eufemísticas y empresariales circunlocuciones con las que la ciencia ha cubierto el ininterrumpido asesinato, el perenne derramamiento de sangre. Devotos a la funcionalidad social, los antropólogos muestran una semejanza cada vez más evidente con esas *prades* victorianas que evitaban por todos los medios posibles nombrar los pies y las piernas. Ante ello Girard repite incansablemente «la frase inagotable de Moliere: “Ah! qu’en termes galants ces choses-là sont mises!”».

La aspiración de Girard se dirige, por el contrario, ya no al rigor del laboratorio sociológico sino al texto evangélico. Toda su obra puede ser leída como un deslumbrante comentario a las palabras de Caifás: «Expedi vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat.» Caifás aparece aquí como el político: «nadie ha actuado mejor que él como político.» Y su lucidez alude al tácito fundamento que encontramos en toda sociedad: «Esta es la paradoja terrible de los deseos en los hombres. Jamás pueden ponerse de acuerdo respecto a la preservación de su objeto; pero siempre consiguen ponerse de acuerdo respecto a su destrucción; no se ponen de acuerdo si no es a expensas de una víctima.» Para Girard, este mecanismo es *el* mecanismo del sacrificio; pero, extrañamente, nunca aparece tan claramente como en la sociedad moderna, que se ha alejado orgullosamente del sacrificio. Para encontrar un perfecto «texto de persecución», Girard debe recurrir a un fragmento contra los judíos del *Jugement du Roi de Navarre* de Guillaume de Machaut. Esto se explicaría, según Girard, por la progresiva acción antisacrificial de la verdad evangélica, que primero deja aflorar la horrible realidad del chivo expiatorio y finalmente consigue que, en el curso del tiempo, sea condenada generalizadamente, como hoy lo es el antisemitismo. En esta visión tortuosamente iluminista afloran, por el contrario, las mayores debilidades de Girard: la persecución, por ejemplo, nunca ha estado tan expandida como en el Occidente moderno, que ignora el sacrificio y lo considera una superstición. La expulsión de lo sagrado, que pertenece al sacrificio, se convierte ahora en limpieza de casa, evacuación fisiológica. Los judíos son insectos inmundos que deben ser barridos de las salubres salitas germánicas. Se habla de las «purgas» estalinistas: millones de presuntos opositores son evacuados a los campos. Que la *communis opinio* condene el antisemitismo y la persecución en general es un corolario sarcástico del hecho de que la persecución misma -por toda clase de motivos: raciales, policiales, religiosos, terroristas- se ha convertido en la lingua franca de la política planetaria. Si la verdad sobre el sacrificio se afirma al llamar «holocausto» el exterminio de los hebreos, sin reconocer siquiera en la palabra un término técnico del sacrificio, esa verdad se asemeja a la parodia anticristiana más que a la palabra de Cristo. Sin embargo, la hipótesis de Girard roza una verdad a la que ningún antropólogo se había acercado jamás, toca la herida abierta del sacrificio, impone la pregunta más grave y siempre eludida: «¿Quién inmolará a quién?» Sabemos por Sahagún, el oráculo de Delfos y Baudelaire, que, en el sacrificio justo, «es preciso que haya asentimiento y alegría por parte de la víctima». Pero nuestra mirada no abandona la ánfora tirrénica en la que se representa el sacrificio de Polissena: la doncella es llevada como una alfombra enrollada bajo los brazos de tres guerreros que la sostienen, respectivamente, a la altura de los tobillos, de las rodillas y del pecho. Adornados con yelmos y penachos, los tres muestran perfiles cortantes. Neotolemo tiene también yelmo y penacho, y hunde con la mano derecha una gruesa hoja en la garganta de Polissena, mientras con la izquierda le agarra el cabello, para levantarle la cabeza y descubrirle mejor la garganta. La sangre mana a chorros sobre el altar. Diómedes lo observa todo detrás de Neotolemo, con una lanza en la mano. Y otro personaje aparta la mirada.

Ninguna especulación teológica puede borrar esta visión. Y esta visión no sirve para borrar las especulaciones teológicas, como pretende Girard. Sobre esto, como ocurre con frecuencia para las cosas últimas,

nunca se ha dicho tanto como en una historia de Chuang-tzu: «El oficiante de los sacrificios se acercó con su hábito de ceremonias al recinto de los cerdos y les habló así: “¿Por qué os disgusta ser conducidos a la muerte? Os engordaré durante tres meses; yo, en cambio, me disciplinaré durante diez días y durante tres ayunaré. Luego se os extenderán esteras de paja blanca y vuestros miembros serán colocados en bandejas cinceladas. ¿Qué más queréis?” Luego pensó en lo que habrían preferido los cerdos y dijo: “Prefieren que se les alimente de salvado y cáscaras y seguir en su recinto.”»

Girard proyecta hacia atrás, hasta los orígenes, ese delirio que el occidental comienza por liberar y que después toma por cierto con un estremecimiento crédulo: la autonomía de la sociedad, su pretensión de referirse únicamente a sí misma, de explicarlo todo en relación consigo misma; y, por consiguiente, de considerar también las víctimas inmoladas a los astros como otros tantos dones para el equilibrio del grupo. Para Girard, es como si el sol, la luna, el fuego, la peste y el viento existieran únicamente en tanto que cobertura de alguna tensión social. Esta incongruente pretensión es la misma de Marx, según el cual el agua de la cascada «no tiene ningún valor» porque no es producto del trabajo. Es el torpe e imperioso *Setzen* de la mente, ese «colocar» que presupone que nada existe antes de ser *colocado* por el albedrío del pensamiento. Así, por fortuna, no es el mundo. Y Girard realiza una extrapolación violenta para llegar al corazón de la violencia, su víctima es la silenciosa realidad no humana. Pero existe un sentido en el cual, de todos modos, el mundo era así: el sentido por el cual, desde el origen, aparece latente esa pretensión del soberano aislamiento de la sociedad que solo se manifestará unos milenios después. Girard presupone que en el origen no hubo muerte, sino un asesinato, y precisamente un linchamiento. Pero, antes del linchamiento, fue el hambre: «el hambre es la muerte.» En ella se conjugan muerte y asesinato. La condena con la que Zeus responde al engaño sacrificial de Prometeo es la imposibilidad de sobrevivir si no se come, por tanto si no se mata, porque hasta arrancar una planta significa muerte; los dioses, engañados, solo tendrán los «blancos huesos» y el humo de las carnes, pero los hombres, que *eligen* las carnes succulentas, tendrán en herencia también el hambre, y por tanto la muerte. Este acontecimiento primordial es el fundamento del sacrificio, el *řta* indisoluble. Al ofrecer el sacrificio, aceptamos -incluso detrás del subterfugio de la sustitución, que provisionalmente nos mantiene en vida- que un día nosotros mismos seremos devorados, si no por los hombres, por esos dioses que son los invisibles invitados al banquete: «matar es siempre matarse.» Esta perfecta superposición del sacrificio a una fisiología cósmica es vista por Girard como mero engaño, porque su mirada no accede a alejarse un solo instante de la fisiología social y, por tanto, no entiende que el poder de esta última es tan poderoso sobre todas las cosas porque se apropia progresivamente de la fisiología cósmica hasta absorberla por completo en sí misma. Pero el apasionado sectarismo de Girard es precioso: nos recuerda que, desde el origen, el sacrificio también sirve para que la sociedad descargue lo sagrado fuera de sí, que en caso contrario la paralizaría. Siguiendo ese único hilo se llega fácilmente desde la prehistoria hasta hoy, y esto puede dar la impresión ilusoria de haber encontrado la clave del enigma, la piedra descartada por los constructores. Mientras que solo se ha explicado la astucia sacrificial, pequeña piedra reluciente engarzada en la garganta del *t'ao t'ieh*, la compleja fiera de los orígenes. Desde allí, en una secuencia coherente, se precipita hacia aquel día en el que se creyó que el peligro de lo sagrado no era, por otra parte, tan grave. Entonces el cónsul Paolo Emilio, con límpido cinismo romano, dijo que el sacrificio ya no debía servir para incrementar las fortunas de la República. Bastaba con dejarlas tranquilas, tal como eran. En incrementarlas ya pensarían los propios romanos. Después de este paso, solo restaba olvidar el sacrificio. Con el tiempo, todo se convierte en superstición. Y, como tal, escribió Baudelaire, «el depósito de todas las verdades».

Girard aplica con rigor (quizá por primera vez) el axioma de Durkheim, el que define como «la mayor intuición antropológica de nuestro tiempo». En realidad, la nube de lo religioso envuelve en los puntos concretos el nexo social; pero para Girard es como si fuera liberada por esos puntos. Así, unos cuantos datos elementales permanecen, sin embargo, sin tocar por esa violenta compenetración entre lo social y lo religioso: la irreversibilidad del tiempo, la muerte, el hambre, la deseabilidad. Son las cosas últimas; Girard solo quiere transformarlas en productos del conflicto mimético que desemboca en la violencia del sacrificio. Sin embargo, incluso en una sociedad sustraída al engaño del sacrificio, permanecerían intactas. Con su hipótesis, Girard puede explicar la ciclicidad del tiempo, no su irreversibilidad; puede explicar el asesinato, no la muerte; puede explicar el conflicto de los deseos miméticos, no la existencia del deseo. Invirtamos entonces el axioma, digamos: lo social es lo religioso. Cualquier punto del nexo social puede ser reconducido entonces a una zona en la nube de lo religioso, allí donde habitan fuerzas con las cuales el nexo social en cierto modo se proponía tratar; arte del compromiso, del dar y del tomar, del sacrificio. También aquí, como siempre, la cuestión reside en reconocer o no esas fuerzas; allí donde habitan los miles y miles de dioses védicos la navaja de Ockham ha rebanado todo nombre. Pero, si bien los dioses y sus nombres han desaparecido, la nube permanece. La nube es el dios ignoto.

Lo *irrelevante* de Descartes es lo sagrado, esa parte maldita, arrinconada, incontrolable. Ahora ya ha sido conquistada una zona de seguridad en la que actuar tranquilamente: en el lugar de los procedimientos sacrificatorios actúan las condiciones de laboratorio. Pero el significado del comportamiento ritual aparece invertido; los gestos sacrificatorios tendían a tratar, manejar con cautela, lo sagrado; los procedimientos de laboratorio tienden a suprimirlo. En la jaula de cristal se mueven manos artificiales y estériles; recogen el cuerpo rígido del animal, bajo la luz clínica, y lo transportan al cubo de la basura. En el estallido del laboratorio se reaviva la memoria del sacrificio. La espera del accidente en la central nuclear es hoy la espera ritual pura: la mirada se fija en el momento en que el contagio se extenderá de nuevo.

Gracias al sacrificio se dibujaba, fuera del círculo sacrificatorio, una zona en la que se podía vivir, se podía actuar, sin ser golpeados y destruidos: porque solo se golpea y se destruye en la otra zona, la de lo sagrado, encerrado en el círculo.

Lo que suele llamarse magia es lo poco que queda de esta una vez que le ha sido sustraído su fundamento en la acción: el sacrificio.

Magia es pensamiento resonante. El sacrificio presupone esta resonancia universal. Por ello el resultado del sacrificio siempre es incierto: una perpetua ordalía, en la que las fuerzas se enfrentan como sonidos. Y nadie es capaz de delimitar una fuerza, porque sus ramificaciones no tienen fin. Nadie sabe dónde termina una fuerza, de la misma manera que nadie puede seguir todos los armónicos de un sonido.

La ley se presupone a sí misma. Por ello la ley aspira a la condición, jamás alcanzada, de la univocidad. A falta de dicha claridad definitiva, la ley pide, más modestamente, no ser puesta en duda con excesiva frecuencia. Es justo entonces que la misma palabra «ley» designe la regla social y la regla natural. Es indiferente que esas reglas se reclamen de un mandamiento divino o de una frecuencia estadística; de todos modos son reglas a las que se ciñe el mundo en su conjunto. Con esas reglas, *casi* siempre se puede convivir; la ley no pretende ofrecernos actualmente otra cosa.

El *aislamiento* operado por el conocimiento repite la *la toma de una muestra* operada por la sociedad sobre la naturaleza para constituirse: paso de lo continuo a lo discontinuo, necesario para crear las diferencias, y sobre todo la diferencia de la propia naturaleza. La ofrenda sacrificatoria es el excedente que se corta, expulsa, celebra y quema, porque en caso contrario la sociedad volvería a coincidir con la naturaleza. Ese excedente es el desorden y la cadena de los asesinatos precedentes a la ley, pero también es todo lo que preexiste a la sociedad y ocultamente la alimenta, el «océano oculto» de Varuna, sin el cual el orden social se disecaría y se pulverizaría.

Siempre se trata de lo mismo: cómo utilizar la parte excedente, esa parte que, sumada a la sociedad, daría la naturaleza, pero una naturaleza multiplicada, infernal o paradisíaca.

El sacrificio también es una larga astucia para llegar a expulsar lo sagrado. Vivir sin lo sagrado aparece un día como una condición perfecta, ligera, deseada.

Divinizarse o expulsar lo sagrado: esta es la oscilación, esta es la trama del sacrificio: comunión, expulsión.

Nuestra posición de invertida divinidad respecto al experimento: al igual que los dioses, en los sacrificios aspiramos sus humos, dejamos que los cuerpos sean destruidos. El humo del sacrificio supone hoy los números, los protocolos experimentales.

Existen dos modos de la sustitución: por convención (asesinato) y por correspondencia sustancial (sacrificio). La correspondencia mata al sustituto; la convención mata al sustituido. La correspondencia presupone que el sustituto siga viviendo en el sustituido, en tanto que ambos son fragmentos de la «sustancia sonora» de la que ha nacido el mundo, de la que está hecho, y sus posiciones son reversibles; cualquiera, un día, sustituirá a otro como víctima del sacrificio, ya que no existe muerte natural, toda muerte es un sacrificio.

La convención anula el dato, en tanto que traspone a los signos esas propiedades, exclusivamente esas, que quiere representar del dato. Nacimiento del sistema formal.

El sacrificio implica a veces la eliminación de un ser concreto; la convención deja aparentemente intacto el dato que representa. Pero la muerte está implícita en su regla: llegará el momento en que comunidades enteras formarán parte de la realidad descartada, muerta por la convención.

Lo sagrado es la zona intermedia entre la sorda tranquilidad de lo profano y la límpida calma de lo divino. Es la zona de la sangre, del peligro, imán de la violencia. Cuando Diómedes arroja la jabalina sobre Afrodita, de la herida en la sien de la diosa no mana sangre, sino el misterioso ἰχὼρ, etimología desconocida, linfa. Los dioses, dice Homero, «no comen pan, no beben el vino tinto, / porque no tienen sangre y son llamados inmortales». Plutarco glosa: «con eso quiere decir que la comida no es únicamente un medio para vivir, sino también para morir.» Comida, sangre y muerte están contenidos en el mismo círculo.

Los *Upanishad* son insaciables al atribuir el sacrificio a todas las cosas: a la respiración y a la alimentación, al eros, a la palabra, al gesto, porque el sacrificio es la única forma que responde, en las venas, a la vida, que la sigue en sus movimientos, sean involuntarios o arbitrarios, sin tregua. La forma del sacrificio está latente en la existencia de la sangre: vida que se renueva, pero *durante cierto tiempo*, construcción ininterrumpida y caduca. Es vida, pero jamás podrá alcanzar la duración sin término de la linfa transparente que circula por los dioses. De la misma manera que la sangre es alimentada cada día por oscuras víctimas, también la vida en general exige esa construcción asesina que cada día se renueva frente al poste de los sacrificios.

La doncella de gruesos y turgentes labios se hundió en una turbera de Schleswig-Holstein. Allí fue desenterrada, entera. La piel estirada como cuero antiguo la ennegrecía. La cabeza afeitada puesta de perfil, con los ojos cubiertos por una venda, entre el índice y el medio de la mano derecha estrechaba un ramo de abedul. Así fue enviada a hundirse en el pantano, hace unos dos mil años. ¿Estaba vendada como Eros porque el amor es superior a la inteligencia?

Dos interrogantes irreductibles se dirigen a la divinidad: el de Job y el de Arjuna: el primero pregunta acerca de cómo morir, el segundo acerca de cómo matar. La respuesta divina, en ambos casos, es al mismo tiempo dominante y evasiva. En ambos casos no es una explicación, sino una majestuosa epifanía cósmica. Falta una respuesta concreta a la pregunta. Son dos preguntas últimas, que no admiten una respuesta menor que el todo. El Leviatán, que «hace hervir como una caldera / El fondo de los abismos»; y Krishna, «como una masa de fuego que proyecta llamas por todas partes».

El sacrificio ofrece una forma canónica y repetible a un par de gestos: el dar y el tomar. Todos los significados de esos gestos, sin los cuales no existe comunicación y por tanto sociedad, están contenidos en el sacrificio. ¿Y qué podría existir sin la simultaneidad de esos gestos? La supervivencia, si pudiera ser únicamente un tomar. Pero aquí aparece la conexión primordial: no se admite que exista un tomar sin un dar, porque está prometido que todo llevará también a un tomar. Lo lejano que impera sobre lo próximo, lo mediato sobre lo inmediato son el presupuesto de cualquier cultura. Quien toma y no da destruye algo que tal vez ya no volverá jamás. Quien mata el ciervo en la cacería tal vez no lo verá aparecer nunca más. Quien recoge los frutos de la tierra tal vez no volverá a verlos crecer jamás. El primer pacto, el primer dar-tomar, es con la naturaleza, con el animal, con la planta -y, detrás de ellos, con las fuerzas que manifiestan-. Lo que se nos ofrece para ser tomado exige ser dado a quien nos lo ha ofrecido: la aceptación de este nexo sustenta la vida sacrificatoria, la aptitud ceremonial hacia la existencia. El pathos de este gesto está en el reconocimiento de que en el centro de todo dar-tomar hay una muerte. Lo que nosotros tomamos de nosotros está muerto, arrancado. Lo que nosotros damos no puede ser menor; implicaría, por tanto, que nosotros mismos nos matáramos. Pero esto interrumpiría la circulación de los intercambios. Y aquí aparece la gran astucia sacrificatoria: la sustitución. Sacrificando algo que *está en lugar de* otra cosa se pone en marcha la máquina misma del lenguaje y del álgebra, la digitalidad conquistadora. El engaño mediante el cual puede ser degollado en un altar un sustituto y no la cosa misma provoca un desmesurado incremento de fuerza, tan grande que en su expansión borraría de la totalidad de la conciencia la necesidad del dar sacrificatorio. El puro intercambio, que sistematiza la sustitución, borra poco a poco la unicidad, recuerdo de la víctima primordial. El mundo, al final, solo será habitado por sustitutos, y por tanto por víctimas que no saben que lo son porque el insustituible sacerdote que levanta la espada sobre ellos no tiene nombre ni forma.

Aparte de los creyentes lúcidos, minoría aguerrida, el mundo está habitado por creyentes por hábitos familiares o completos descreídos: los modernos, aquellos que por alguna razón se sienten obligados a no admitir nada de sobrenatural. Entre estos se encuentran los más ásperezos beatos. Pero aquí encontramos también el ser más peculiar del momento, el que no pertenece a ninguna confesión, pero tampoco a la beatería laica (creer en la ciencia, creer en el socialismo, creer en el individuo, creer en el libre mercado, creer en el proletariado, creer en el progreso). ¿Qué pensará entonces? Reaparece aquí la intacta discriminación entre quien utiliza categorías sacrificatorias y quien las rechaza. Nietzsche habla desde el principio en términos

sacrificatorios, como pretende Dionisos, su dios; Carnap habla como los muchos que consideran el sacrificio una superstición, en tanto que eminentemente inverificable; Freud quiere desvelar el sacrificio originario; Jung quiere que el sacrificio se realice. La literatura ni siquiera necesita hablar de sacrificio; en alguna de sus formas -la literatura absoluta (genealogía de la *décadence*: Baudelaire, Mallarmé, Benn; o Flaubert, Proust)- la escritura asume los rasgos de la oferta sacrificatoria, que implica una cierta destrucción del autor.

La Romantik es el gran despertar del sacrificio. Lo oscuro, lo impuro, lo incontrolado, el paisaje, lo incongruente, lo sonambúlico, lo sentimental, lo premonitorio, lo pasional: todo lo que, con alguna torpeza, la especulación pudo definir como lo Negativo, era su tierra, nueva tierra sacrificatoria donde de nuevo se encuentra la ebriedad de las cosas dobles, cada vez vivificantes y destructivas, como en un tiempo solo habían existido alrededor del poste del sacrificio. Pero ahora nadie podrá asumir el papel de oficiante ni de sacrificante: a falta de un rito, de un orden, solo subsiste el papel de la víctima, que vaga por la selva, caza de Rudra, en espera de sus flechas mortales. Es la consunción de Novalis, de Keats. Para Hölderlin, Rudra es Apolo, que le hiere en Burdeos. Cuando el escritor se convierte oficialmente en *maudit*, con Rimbaud, ya es hora de cambiar, es hora de vender armas en Harar. La víctima descubre con tristeza que el mundo ya le ha preparado un nicho arcaico. Hay que volver a la selva. En la ciudad quedarán seres anónimos, poco visibles, que escribirán cartas comerciales en inglés, y se sentarán en el café después de las horas de oficina; la selva es el baúl de Pessoa, repleto de nombres.

Estaba claro que para que la sociedad experimental tomara la palabra no había que esperar a Lenin, y mucho menos a Hitler, epígonos que se limitaron a disponer de la circunstancia de poseer los medios adecuados para realizar las visiones saneadoras de tantos predecesores suyos. En su faz fría e inventiva, que es la faz técnica, la sociedad experimental es burlonamente silenciosa, anónima, se preocupa sobre todo de establecer nuevos procedimientos en las fábricas, en las oficinas, en los bancos, en los campos. En la otra faz, la verborreica y proyectiva, la sociedad experimental encuentra su timbre originario en las voces de los jacobinos provincianos. Habla Leclerc, diputado del comité lionés en los Jacobinos de París, el 12 de mayo de 1793: «Hay que crear el maquiavelismo popular; hay que hacer desaparecer de la superficie de Francia todo lo que tiene de impuro.» Delante de los jacobinos de Estrasburgo habla Baudot, el 19 de febrero del año II: «Los egoístas, los imprevisores, los enemigos de la libertad, enemigos de la entera naturaleza, no deben ser contados entre sus hijos. ¿Acaso no se hallan en la misma situación que todos los que se oponen al bien público o incluso no participan en crearlo? Destruyémosles por completo... Aunque fueran un millón, ¿acaso no sacrificaríamos a la veinticuatroava parte de nosotros mismos para destruir una gangrena que podría infectar el resto del cuerpo?» Pero estas voces siguen aún temblando con cierta indignación. No tienen la pureza de quien está absorto únicamente en el bien futuro, como M. d'Antonelle, quien consideraba que «para crear la república había que establecer la igualdad aproximada de la propiedad y, para ello, suprimir una tercera parte de la población». Con esta sobria supresión de «una tercera parte de la población», para que finalmente el dinero, la propiedad, no fueran tan dispares, sino juiciosamente semejantes, se pretendía desarraigar cualquier posibilidad de insolencias suntuosas, de *cocottes*, de juegos de azar, de vastos espacios vacíos, de la misma manera que también se condenaba cualquier disipación del *esprit*, contraria por esencia a la virtud republicana. Esa oscura propuesta da voz, en su clara prosodia, en su ansia de mediocridad, a ese pensamiento que a continuación solo añadiría, como variante y condimento, la especificación de los judíos, de los *kulaks* o de los enemigos de clase en general como primeros candidatos a formar parte de esa «tercera parte de la población». Burckhardt reconoció en las propuestas de los jacobinos provincianos «el núcleo más íntimo de la Revolución», y anotaba: «Aquí se vislumbra claramente la nueva Francia; no se tiende al socialismo o al comunismo, con los cuales solo se llegaría a una mediana miseria universal y a la igualdad de los placeres (mientras se quiere la igualdad de los derechos, con la secreta reserva de oprimir después a los demás), sino que se quiere nueva propiedad privada, distribuida de modo más o menos uniforme, pero en medida abundante, y para que estos elegidos estén *bien*, debe morir una gran masa. El fin es el *bienestar* francés moderno.» Desde su observatorio de Basilea, iluminado por el odio, Burckhardt había reconocido como astros de la misma constelación el aturdido bienestar del capital y la miseria punitiva del socialismo.

La fe primordial, a la que todas las demás remiten, es la afirmación de la «*nusquam interrupta connexio*», de la interdependencia universal. La opción de reconocerla, aunque no necesariamente la pretensión de conocerla. La otra posibilidad, la de negarla, permite creer únicamente en lo que se elige, aquello que se decide elegir. Aquí el sentido no existe, se da en cada ocasión. Y de la misma manera que se da, se quita.

Las potencias encuentran muchas imágenes -el árbol, la rosa, el loto, la granada, todas las formas de la naturaleza- en las que manifestarse. La *connexio*, por el contrario, para manifestarse necesita de un acto, de un

proceso: el sacrificio. Y este es el único acto que resulta adecuado a algo tan importante, porque contiene en sí la muerte, y en la muerte la matanza, la violencia y la vida que circula. Sacrificio es el acto en que se resume el proceso del todo.

«Orate sine intermissione»; esta frase paulina está en los umbrales del tiempo lineal: una línea en la que se abren las vorágines a las que aluden los números reales al disponerse sobre la recta. Nada es menos homogéneo que el tiempo lineal: sucesión de vacíos y de llenos, encendido momentáneo, sin relaciones, choque de incompatibles, la doble vida de lo discreto y de lo continuo. Pero ahora no lo define esto, sino su incapacidad para volver sobre sí mismo, su incapacidad para ser periódico. Esto permite pensar en un acto que suceda «sine intermissione»: la oración ininterrumpida. Antes, la oración tenía en cada ocasión su momento. Ahora la escritura del cielo ya no dice el momento justo, antes del cual la acción sería sacrílega. El momento, ahora, siempre es justo y siempre equivocado. La única vía de salida es un acto perpetuo: «Orate sine intermissione.»

La ceremonia del sacrificio va introducida y acompañada de cantos, fórmulas, gestos minuciosamente establecidos. Pero avanza por entero hacia un centro que está próximo al silencio, un murmullo inarticulado (*anirakta*), granos de arena de la vida inagotable, en torno al momento de la inmólación. Entonces los presentes desvían la mirada y susurran las últimas fórmulas. Sobresale únicamente la voz neutra y sobria del sacerdote que indica al sacrificante los gestos de la ejecución. «Agone?», pregunta el *victimarius* o *popa* (el verdugo). En esa pregunta, en su cruda dicción romana, el recuerdo de la antigua percepción: que cada acción es ejecución. Tras la señal afirmativa del sacerdote, el *victimarius* hundía el cuchillo. La India prefería no ver la sangre: un lazo estrangulaba a la víctima.

La extinción del sacrificio. La víctima pierde gradualmente su poder: alejamiento del animal, que ya no se reconoce tan próximo como para poder sustituirnos; rechazo de la víctima humana, protegida ahora por la ley. Así pues, la última víctima será un dios condenado por la ley.

El pasado precristiano es un largo proceso de eufemización, de edulcoración del sacrificio. Con Cristo, el sacrificio recupera repentinamente su crudeza, vuelve a revelarse como linchamiento, y al mismo tiempo el ciclo del sacrificio es sellado, porque ningún sacrificio podrá proseguir al de Cristo, si no es una continua conmemoración del sacrificio: la Misa, que pretende escapar a la efusión de sangre («incruente immolatur»). Más que el acto de asimilar un pedazo de pan y algunos sorbos de vino al cuerpo y a la sangre del dios-víctima, lo que señala una cesura infranqueable respecto a lo anterior es que, a partir de aquel momento, ya no se matarán más animales en los altares, ya no se intentará expulsar el mal «sanguine taurorum et hircorum». Con la era cristiana el derramamiento de sangre desaparece del rito, premisa para la disolución del rito mismo. El paso sucesivo exige una versión secular del sacrificio, con el regicidio: Carlos I, después Luis XVI, doble sello: y, también aquí, un hecho concreto e irreversible, la muerte de esa víctima, sirve para introducir una era en la que no solo ya no se deberán degollar cabras en los altares, sino que tampoco se conmemorarán los reyes decapitados. Después, la palabra «sacrificio» vuelve a triunfar en agosto de 1914. Ahora ya no se trata de un mezquino ser concreto: una generación entera de anónimos es ensalzada a la nobleza de la víctima y enterrada en las fosas, que ahora son trincheras.

* * *

LA DOCTRINA DE LA SELVA

Los videntes védicos consideraron fundamentalmente el nacimiento como asesinato. El mundo de los orígenes era sofocante, excesivamente denso, viscoso, fondo de pantano cósmico. Era un inmenso animal agazapado, que incubaba la vida en sus visceras. Hasta que se colocó una estaca entre las fauces del animal: entonces la Aurora se libera de la oscuridad y las cosas se disponen en el orden articulado, espaciadas y desahogadas, y reciben el «don» del *ṛta*. La estaca que obliga a que las fauces sigan abiertas de par en par es el eje del mundo, la separación entre cielo y tierra, el rey con los brazos alzados mientras es consagrado en la ceremonia del *rājasūya*. En torno a ello gira cualquier rueda, dividida en radios, mientras en su origen la rueda era única, inmóvil y maciza. Varuna es el dios gracias al cual «se ha abierto el camino del *ṛta*, para llegar felices a la otra orilla, el camino del cielo se ha hecho visible». Varuna es aquel que «ha erguido la estaca en el espacio sin fondo»; el que «ha preparado un vasto camino para que el sol lo siguiera». Pero Varuna es también el lugar mismo de los orígenes, «ha medido la primera creación» con el poder que más le pertenece: *maya*, la «magia

mensuradora» de acuerdo con la iluminadora traducción de Lilian Silburn. El lazo con el que castigará a sus víctimas reúne en él para siempre estos dos aspectos: Varuna es las aguas indiferenciadoras y Varuna es el *ṛta*, el orden diferenciador.

La trama del articulado está llena de lagunas, escapa a la angustia matricial (raíz *anḡh*), permite abandonar las membranas del embrión, introduce al nacimiento en la medida en que siempre es un violento aislamiento del resto, la rescisión del último lazo de Varuna: el cordón umbilical. Este proceso metafísico se convierte en novela y pone en marcha la historia humana cuando Indra quiso repetir la hazaña de Varuna, y por tanto apropiarse de ella, cuando quiso «alejar todavía más el cielo y la tierra». Entonces Indra «golpeó fuertemente a la serpiente *Vṛta*, que ocultaba consigo las aguas, rodeada de tinieblas» y se apoderó del *soma*. Es el arquetipo de cualquier muerte del dragón. T'ao T'ieh, Tiámat, Minotauro, Marduk, Teseo, san Jorge y cuantos se presenten. La hazaña violenta de Indra trae consigo un nuevo régimen de la soberanía. Indra la usurpa de Varuna, pero esta sigue siendo la fuente de cualquier soberanía, la que no tiene nada que conquistar, pero que alimenta cualquier conquista. El rey consagrado se sentará en un trono que es «el ombligo y la matriz de la realeza, equivalente en realidad a la acuática residencia de Varuna». Pero Indra, que mata a *Vṛta*, también es el rey que nace y abandona en un hormiguero, que aquí sustituye a la matriz, los restos de su placenta. Ahora estos son el mal (*pāpman*) para él, porque le ahogarían en la vida entre cielo y tierra. El héroe asesino, que quiere nacer, se mueve a través de las visceras del monstruo, en las complejas volutas del *t'ao t'ieh* antes de alcanzar su boca, que le escupirá a la luz. Es Teseo quien debe recorrer todo el laberinto antes de poder ver, cara a cara, al Minotauro. La peculiaridad irreductible del laberinto está en ser un hilo continuo, un largo lazo enrollado sobre sí mismo. Al igual que Varuna, que es la misma articulación, pero unida por un nexo indisoluble con un origen inarticulado; al igual que el *sūtra*, el «hilo» que «tanto desde el punto de vista macrocósmico como microcósmico une todos los estados de la existencia entre sí y con su Principio», el hilo del cual se dice: «el que conoce este hilo, este agente interno, conoce *brahmán*, conoce los mundos, conoce los dioses, conoce el *ātman*, conoce todo.» Para ver el laberinto desde fuera, y matarlo en la figura del Minotauro, hay que haberlo recorrido hasta su centro, que es la boca de donde se sale al espacio de las cosas aisladas, separadas, dispuestas en una articulación precaria: el espacio donde el sacrificio debe tejer incesantemente una conexión aérea entre vacío y vacío. El peligro que corre el héroe que simultáneamente mata y nace consiste en perder el contacto con su víctima cósmica, con su enemigo, que, sin embargo, es fuente de todo poder: con las aguas. Las Madres goethianas son una figura de Varuna. Por ello el bautismo sigue al nacimiento, por ello el heredero del trono es ungido en la ceremonia en la que se le consagra rey, por ello el joven ternero es lamido por la madre inmediatamente después del nacimiento, para que no se seque, para que recuerde el agua originaria, el «océano oculto» de Varuna.

La ley siempre es doble: ley en tanto que regla del mundo, ley en tanto que regla de los hombres entre sí. La primera pertenece a Varuna, la segunda a Mitra. Cada una de ellas tiene sus prescripciones, sus delitos, sus castigos. Su acción puede ser concordante, y entonces los dos dioses se acercan en la perfecta complementariedad del dual unitario: Mitra-Varuna. La dulzura civilizadora de Mitra, «amigo de todos», solo puede ser así en cuanto se recorta sobre el fondo oscuro y remoto de la soberanía de Varuna. «Mitra es este mundo, Varuna es el otro mundo», enuncia claramente el *Satapatha Brāhmaṇa*. Mitra es el mundo de los hombres, Varuna es todo el resto que perennemente le rodea, que puede estrecharlo como un lazo. Liberándose poco a poco del mundo y del terror que emana, los seres unidos por el contrato social se ven inducidos a reconocer únicamente a Mitra, que es fundamentalmente el dios del contrato. Así que esa única ley, que era la «dulce ley» de Stifter mientras convivía con el orden de Varuna, se ha oscurecido, porque alrededor de ella se ha espesado cada vez más la sombra no reconocida de la divinidad compañera. Mientras tanto los lazos de Varuna seguían rodeando a sus víctimas, ahora desconocedoras del lugar abismal desde el que habían sido arrojados los lazos, desconocedoras incluso de que se trataba de otras tantas sentencias de una ley ya no descifrada.

Al final se plantea la cuestión más ingenua, la más importante: ¿son auténticas las conexiones (*bandhu*) védicas? Al estudiarlas, reconstruimos poco a poco su admirable trama, que se extiende sobre todas las cosas. Y nos vemos obligados, desde el momento en que hemos nacido, a contemplarlas como una inmensa catedral de fósforos, una perfecta superfluidad. Sabemos que la vida sigue reproduciéndose, incluso sin su ayuda. Pero percibimos también una atracción invencible por ese espesor omnienvolvente de resonancias. Y, pensemos lo que pensemos, en determinado momento nos damos cuenta de que estamos utilizando, sin saberlo, algún girón de ese manto sumergido. La única forma de vida que consigue renunciar totalmente a las conexiones védicas es la de Bentham, nuestro Faraón, actualmente momia en Londres. Una vida desconocedora. Las conexiones védicas son grandiosamente superfluas, Bentham es grandiosamente inadecuado. Nosotros estamos en el medio, oscilantes.

Nada es tan repugnante, o tan penoso, como el lenguaje del sacrificio en boca de quien ignora sus presupuestos. Nada es tan devastador como el acto del sacrificio en manos de quien ignora sus presupuestos. Nada es tan irreprimible como el retorno de las palabras y del acto del sacrificio en quien ignora sus presupuestos.

Varuna es el origen que impide vivir y sin el cual no se puede vivir. Para comenzar a vivir, hay que cortar los lazos de Varuna; para seguir viviendo, hay que ser ungido y humedecido por su líquido primordial.

Después de años de investigaciones, dos grandes estudiosos hablaron así de los videntes védicos:

Lilian Silburn

«A los ojos de los ṛṣi védicos lo inmediato, lo primitivo, tiene el aspecto de lo amorfo, de lo multiforme, de lo precario. La sucesión de los días no está asegurada, la estabilidad cósmica necesita continuamente ser reafirmada. En efecto, el cosmos védico es un doloroso cosmos de la angustia, de la contracción y de la estrechez (*ambas*), que reviste la forma de las tinieblas (*tamas*) y del flujo (*salila*), a imagen y semejanza del mar enebroso de los orígenes, el *arnava* sin límites, sin medida y sin forma, que amenaza con engullirlo todo.

»Para los ṛṣi de las Vedas nada parece seguro: ni la vida de los humanos, ni la salida del sol, ni la caída de las aguas. Por esto la mayoría de los himnos del R̥gVeda obedecen a un mismo esquema; se recuerda al Dios invocado la solícita empresa que un día ha realizado en favor del tal o cual personaje cósmico o sacrificatorio y, en el curso de las dos últimas estrofas, se le implora que renueve la misma empresa, al alba de aquel día, ya que generalmente se desea ser protegido de la angustia que acompaña la ausencia nocturna del apuntalamiento.»

J. C. Heesterman

«Para el pensador védico todo el universo se movía incesantemente entre dos polos -muerte y renacimiento, integración y desintegración, ascenso y decadencia- que al operar el uno sobre el otro ponían en marcha el ritmo cíclico del cosmos. En este mundo de formas fluctuantes no existen líneas claras y firmes; entidades y nociones conceptuales muy diferentes cambian de lugar con preocupante facilidad. Todas las cosas, nociones, entidades, fuerzas están conectadas entre sí. Pese a todo, este mundo no es el caos que parece a primera vista. El punto importante para el pensador védico no es el de desentrañar y diferenciar conceptualmente entidades y nociones diferentes, sino captar y conocer sus conexiones (*bandhu*). En el curso de este proceso las conexiones acaban por converger siempre, y al final, como se revela en los textos de los *Upanishad*, la coherencia interna del universo es formulada en la conexión última: *tat tvam asi*. En su principio, esta identificación del hombre con el cosmos está presente en el pensamiento ritualista. El lugar del sacrificio, gracias al código de las conexiones, es idéntico al cosmos: los tres fuegos son las tres divisiones del espacio, el curso del sacrificio representa el año. En el lugar del sacrificio se realiza el drama cósmico de muerte y renacimiento, integración y desintegración, ascenso y caída y, viceversa, en virtud del mismo código de las conexiones, acaba por presionar sobre el macrocosmos. En el centro del mundo sacrificatorio está el sacrificante, en cuyo beneficio los procesos cósmicos son puestos en marcha por los ritualistas, que conocen las conexiones. Así que el mundo entero está centrado sobre el sacrificante, que “se convierte en todo esto” y representa en su persona el drama cósmico.»

En un memorable ensayo de 1959, Louis Dumont reconocía en el *sannyāsin*, en el «renunciante» hindú, el primer ejemplar del individuo, en una acepción que, después de muchas aventuras, llega hasta el Occidente actual. Pero, tal vez por un exceso de devoción a la teoría weberiana de los tipos ideales, Dumont acentuaba considerablemente en ese ensayo la contraposición entre *sannyāsin* y brahmán, apagándose incluso al verla confirmada por sus imágenes hoy canónicas; por una parte «la persona demacrada del *sannyāsin*, con su escudilla, su bastón y su túnica anaranjada»; por otra, el «brahmán», a quien podemos imaginarnos tal cual es visto en el pórtico norte de Sanchi (Vessantara Jataka) como un personaje de vientre prominente, que expresa una mezcla inimitable de arrogancia y avidez». ¿Qué contraste es más evidente, más radical? Pero ¿qué parte de esa imagen del brahmán se debe a los malignos sacerdotes de De Mille, además de al acoso del *kaliyuga*? Si volvemos a situarnos dentro de la evolución del sacrificio védico, en ese embrollo todo se vuelve a poner de nuevo en duda, el paso y el contraste ya no parecen tan bruscos. Al final, el *sannyāsin* podría aparecernos como el fruto extremo del sacrificio védico, recorrido por todas sus linfas, premisa de vicisitudes inauditas -la

primera de ellas el budismo-, pero comprensible únicamente si nos adentramos en él y nos perdemos una vez más «en las selvas y en las hondonadas del sacrificio».

«Por decirlo de algún modo, a través de las resquebrajaduras del sacrificio clásico», Heesterman ha conseguido vislumbrar el perfil de una fase preclásica del sacrificio védico, en un arrebatador análisis *à la* Mauss (y Granet). Su visión estereoscópica permite aislar y disponer en planos diversos las huellas del desarrollo del sacrificio védico, forma admirablemente compleja y articulada porque ella misma es el arquetipo de cualquier articulación. Gozne litúrgico del sacrificio clásico es la relación entre el *yajamāna* -el «sacrificante», que procura las ofrendas, da su tributo a los oficiantes (la *dakṣiṇā*) y recogerá los frutos del sacrificio- y el brahmán, suprema autoridad de la ceremonia. Es una relación de complementariedad delicada y tortuosa, de indisoluble complicidad, de oculto enfrentamiento, hasta el punto de que merece un lugar propio entre los ciento y un valores del caso genitivo enumerados por el gramático *Patañjali*, la relación *srauva* (litúrgica), para recordarnos que «el sacrificio es sin duda una relación entre los mortales y los inmortales, entre los mortales y los muertos, pero también es una relación, interpersonal y social, de los mortales entre sí.» Detrás de esta relación se captan algunas características que Heesterman ha vinculado a otra imagen, más antigua, la de una rivalidad mortal, porque tiene a la muerte como objeto de la disputa. En la entrega sacrificatoria hay un doble gesto: una entrega del *yajamāna* a los Invisibles y una entrega del *yajamāna* al brahmán visible, que le asiste en la ceremonia. Y del *yajamāna*, el brahmán recibe dos cosas: la «parte herida del sacrificio, la parte de Rudra», el punto del cuerpo de la víctima que ha recibido la ofensa mortal, pequeño como una baya; y la *dakṣiṇā*, que Bloomfield, siempre respetuoso con la visión de los sacerdotes malignos y rapaces, proponía traducir *bakchich*. El don sacrificatorio del *yajamāna* al brahmán es el prototipo del don envenenado: se da lo que es más peligroso, lo que contiene el peligro mismo: la muerte. Y esto no vale solo para la «parte herida», sino también para la *dakṣiṇā*, que es asimilada al cuerpo desmembrado del Prajāpati. Así pues, la liberalidad del patrono sacrificatorio es fundamentalmente un liberarse del temible excedente de la vida, cuyo peso recae sobre el brahmán. Este don es un desafío y una trampa, y detrás de ese gesto Heesterman reconstruye un escenario diferente: el área sacrificatoria como arena de un enfrentamiento violento y al mismo tiempo mesa en la que se recibe al invitado. Todo sacrificio es ordalía, inseguro choque de fuerzas, expuesto a los soplos del cielo, ordenado según un ciclo que conoce dos puntos de inversión dramática: los dos equinoccios. El que sacrifica muestra cuánto tiempo consigue permanecer en contacto con la «parte de Rudra», variante de la «parte maldita», y de qué modo consigue desembarazarse de ella. Como Mauss intuyó antes que nadie, es decisivo saber entrar en el sacrificio pero no lo es menos saber salir de él. La *dakṣiṇā*, este salario sagrado, «es el precio que hay que pagar para que el cuerpo profano del sacrificante vuelva a su poseedor», para que el *yajamāna* pueda volver ileso a la vida común. En ella reconocemos las huellas del sacrificio preclásico, tremendo partido de pelota envenenado. Al desvelar el escenario de esa fase del sacrificio, Heesterman modifica radicalmente nuestra visión del brahmán: el ser puro por excelencia era, pues, en su origen lo contrario, el que asumía en sí toda impureza, aceptándola en el don que le pasaba el impuro *yajamāna*. El brahmán es «el *bhiṣaj*, el curandero del ritual, pero esto en su origen debe relacionarse con la curación de la muerte. Puesto que el sistema clásico no admite la impureza, sino únicamente la infracción de las reglas del ritual, la función del brahmán pasó a ser la de corregir los errores rituales. Pero en el sistema preclásico su papel era el de asumir sobre sí mismo la muerte y la impureza».

La evolución del sacrificio védico contiene, como en una esfera de máxima densidad, mucho de lo que después se manifestaría en otros lugares, diluido en los siglos. El brahmán, que en su origen sostenía todo el peso de la impureza, se convierte en el inmaculado especialista del silencio, que solo interviene para corregir los errores de los oficiantes. Este es el paso que se presentará en Occidente, entre clamores filosóficos, como transición del mundo tribal del sacrificio al mundo de la ley en la polis. Para los indios, menos arrogantes y menos desenvueltos en liberarse del mundo, solo fue un desplazamiento en los procedimientos rituales. Pero este paso creaba la premisa en la que se desarrollaría la figura del *sannyāsin*, el renunciante que abandona en primer lugar la escena del rito.

Para Dumont, esta manera de estar al margen de la sociedad, este primer «individuo-fuera-del-mundo» es el innovador por excelencia en el pensamiento indio, incluso «responsable de todas las innovaciones religiosas que ha conocido la India». Él es la excéntrica figura que acabará por romper desde dentro cualquier marco holístico y se convertirá en el «individuo-en-el-mundo», y por tanto, para el mundo moderno occidental, en el mismo canon del mundo. Complicados recorridos, ironías. Pero, como ha mostrado Heesterman, el *sannyāsin* no es, sin duda, una figura que se aleja bruscamente del mundo del sacrificio y que se opone a él. Al contrario, el *sannyāsin* es el perfecto resultado del largo, sutil y lacerador desarrollo de ese mundo.

Si el sacrificio védico es el más grandioso, el más coherente, el más minucioso intento de afirmar la totalidad

del mundo, justamente el rigor de esta empresa produce una invencible angustia. En millares de prescripciones, en millares de conexiones, en millares de detalles mitológicos, el sacrificio védico se manifiesta a sí mismo. Pero cuanto más se acumulan los textos, cuanto más capilar se hace la ordenación de los actos, tanto más nos sentimos rozados por la impotencia y por la extenuación. El sacrificio, que tiende a construir el mundo para que sea posible vivir en él, procura invadir cualquier fracción del tiempo que el mundo nos concede. Fundamento del sacrificio es el deseo, deseo de un fruto que es el mundo mismo, pero el análisis descubre que el deseo fatalmente aprisiona y sofoca como las tres membranas que amenazan al recién nacido, como la excesiva plenitud de lo indiferenciado, de la que el sacrificio se propone liberarnos. En esas tres membranas abandonadas en la ceremonia, sagrados restos del sacrificio que contienen el germen del mundo de un ciclo futuro, el brahmán acaba por ver el mundo mismo. Y entonces se insinúa una posterior y vertiginosa posibilidad: no ya construir el mundo, sino liberarse de él. Es el origen de la renuncia. Oculto en la selva, el brahmán convertido en *sannyāsin* ya no intentará afirmar el mundo, sino que tenderá a la *mokṣa*, a la «liberación del mundo». El oscuro nacimiento del budismo se perfila entonces como el último acto en la evolución del sacrificio védico.

El paso decisivo es la determinación del renunciante a negarse a comer carne animal. La majestad del sacrificio subsiste mientras se mata un ser en el altar. Si esto no se produce, el sacrificio está preparado para convertirse en ley moral. Pero la peculiaridad del *sannyāsin* está en renunciar a algo que, sin embargo, reconoce como el fundamento del orden: la matanza. No existe, en su decisión, ninguna huella del rechazo iluminista de la *religio* maligna, como en Lucrecio, sino la decisión de permanecer a un lado de la vida que al final puede transformarse en un más allá.

Para los videntes védicos el sacrificio coincidía con la ininterrumpida construcción del mundo. Su fundamento era el deseo, su final el fruto del deseo. Las acciones se concatenaban en una cósmica partida del dar y tener. El *do ut des* de los romanos, crudamente jurídico, tenía aquí su contrapartida en el *dadārni te, dehi me* («yo te doy, dame») aislado por Mauss. Pero entonces estaban en juego cada vez las suertes de la totalidad de la existencia, que en cada instante periclita, no ya la fortuna del individuo concreto. Precisamente porque los videntes védicos se habían arrojado a esta ilimitada dilatación del deseo y de sus frutos, la más tardía reflexión de los *Upanishad*, sellada finalmente en el *Bhagavad Gītā*, podía llegar a ese descubrimiento que es el signo imborrable de la India: la distancia, nombre metafísico de la renuncia al fruto del sacrificio.

El sacrificio en tanto que acción (*sacra facere*) comienza por restringirse en el único acto del brahmán: comer la parte peligrosa de la víctima, la «parte herida». Acaba por anularse en tanto que acto visible en el renunciante, que renuncia por completo a tener contacto con la ejecución. Pero del renunciante, del «individuo fuera-del-mundo», aún obediente a la actitud sacrificatoria, se pasará a través de una serie de complicados pasos, que Dumont apenas ha comenzado a reconstruir, al «individuo fuera-del-mundo» del cristianismo, y de este al «individuo-en-el-mundo» definitivamente perfilado por Calvino, que contiene «en sí mismo, oculto en su constitución interna, un elemento no percibido de extramundinidad». Este paradójico heredero del renunciante indio no es otro que el moderno individuo occidental: una vez reingresado en el mundo, acabará por utilizarlo con una desenvoltura y un desprecio antes ignorados.

Del sacrificio, a través del brahmán, al renunciante. Del renunciante, a través del individuo, a la técnica. El proceso que se había iniciado como empresa de máxima afirmación del mundo (y dominio devoto del mundo) en la doctrina de los videntes védicos y se había contraído hasta la negación analítica del mundo (con Buda), vuelve a extenderse del renunciante, al «individuo fuera-del-mundo», hasta desembocar en el «individuo-en-el-mundo» emancipado e iluminista y, a través de él, en el anónimo sujeto de la técnica, en tanto que empresa de dominio, control, afirmación, aunque no se sepa muy bien de qué, porque mientras tanto unos y otros han disuelto el mundo más allá de cualquier posible localización.

Ahora el nombre del nuevo sacrificio será: experimento. La actitud sacrificatoria sigue operando en él, pero ignorada, inconsciente. Allí donde aflora es rechazada, justamente, como un desecho.

En el mundo occidental, gobernantes y prensa hablan con mucha frecuencia de «sacrificios», cuando la economía exige medidas drásticas. La frecuencia de la palabra es actualmente un poco menor a la de términos técnicos como «inflación». Es uno de los muchos signos de la presencia de lo arcaico. En el uso actual, «sacrificio» es la palabra de cobertura para una serie de intervenciones económicas que implican la renuncia a algunos bienes por parte de los individuos. Pero en esta acepción desaparece de la palabra su sentido irreductible: la destrucción. Aquí nada debe ser destruido. Se supone que los bienes a los que se renuncia servirán mucho más y mucho mejor en otros usos. Una parte del dinero que habría sido consumido en la

compra, imagen del juego y del placer, irá a alimentar los fondos del Estado. La utilización de la palabra «sacrificio» sería, por tanto, incongruente, si no sirviera para apuntalar que la contrapartida sobrenatural del individuo es la sociedad misma: sobrenatural porque sabe utilizar, sabe cultivar en lo invisible aquello de lo que el individuo se despoja. Existe, sin embargo, un auténtico sacrificio, que implica por tanto la destrucción, que avanza en todo instante sobre el planeta: el experimento. Aquí el presupuesto es la cancelación de cualquier memoria metafísica del sacrificio, tan extrema que, por un siniestro lapsus, en la jerga de laboratorio se suele decir que los animales son «sacrificados» cuando se les elimina después de haber sido utilizados en los experimentos. Pero el mismo científico que pronuncia estas palabras ya no sabrá dar un significado, una vez fuera del laboratorio, al término sacrificio: lo contempla como un supersticioso vestigio, mientras que los economistas no sienten la menor molestia en utilizarlo. Esta tenaza de un sacrificio realizado innombrable y de un sacrificio ficticio, pero siempre nombrado, aprisiona silenciosamente al mundo. Hasta que un día las divergencias y las contradicciones en la utilización de la palabra «sacrificio» son anuladas con la guerra, el más rico de los experimentos. Entonces el «sacrificio» ocupa las primeras páginas de los diarios aún más que durante las crisis económicas, y todos saben que eso está relacionado con la sangre, con la destrucción y con la muerte. Soldados de uniforme son entrevistados y se declaran dispuestos al «supremo sacrificio». La nación se declara dispuesta todos los días al «sacrificio». Al final, quedan los monumentos a los caídos.

* * *

ARCHIVOS Y FUEGOS FATUOS

La historia no tiene ninguna razón esencial para distinguirse de la literatura. «Carmen solutum», ya la llamaba Quintiliano. Sin coacción métrica, sin preordenada jaula formal, la investigación histórica es la construcción gradual de una memoria artificial, el desatar sucesivo de los lazos de una serie sin fin de cajas de cartón en los archivos. Cada una de ellas, como un *locus* de la mnemotécnica, encierra una esencia psíquica, que la historia libera. La historia llega a sí misma cuando decide hacer hablar únicamente a las fuentes, y entiende que las fuentes son *cualquier cosa*. La *Griechische Kulturgeschichte* de Burckhardt es la que aísla en la historia este carácter necromántico. En la voracidad hacia las más irrelevantes menudencias, en la capacidad de absorber estanterías de papeles a punto de pulverizarse, interrogatorios que tal vez nunca fueron leídos por nadie, ni por el escribano que los escribía, la historiografía de las últimas décadas ha avanzado por este camino, aunque engañándose generalmente sobre sus propias razones: bandadas de investigadores pensaban aproximarse más a la verdad, elaborando montañas de papeles, o incluso creían, desplegando números y tablas, asimilarse a la ciencia. Y, en cambio, cuanto más asediaban los datos brutos, tanto más dejaban aparecer la naturaleza de mudo enigma que tiene toda huella histórica. Detrás de esos nombres, esas actas notariales, esos legajos judiciales, se abría la inmensa afasia de la vida que se encierra en sí misma, sin contacto con un antes y con un después. La historia ofrece sus propias señas de identidad para garantizar su propia desaparición como persona. El auténtico historiador, entonces, es aquel que atraviesa el locuaz desierto de los archivos para llegar, con la ayuda de la fortuna, del polvo caído de un fascículo preciso, a esos raros puntos en que los nombres ensordecedores comienzan a resonar entre sí sobre el fondo del silencio, adquieren un perfil irrepetible, como un habitante de nuestro barrio con que tal vez nos hemos cruzado por la calle y ahora deja abierta una rendija sobre su desastrosa intimidad.

Cobb recuerda a su «tío favorito», un médico rural que muchas veces le llevaba consigo en sus salidas: «Era un curioso incorregible, tenía una inagotable mentalidad inquisitiva respecto a la gente, me atrevería a decir que se había dedicado a la medicina para poder entrar en las casas de la gente; yo me quedaba sentado en su coche mientras efectuaba sus visitas y, después de cada una de ellas, volvía al coche con aire triunfal llevando consigo alguna nueva muestra de picardía, algo así como un investigador después de un buen día en los Archives Nationales.» De la misma manera que al tío médico le gustaba entrar en las casas ajenas, también el pequeño Cobb apreciaba las frecuentes mudanzas de su familia: «Debo decir que a fin de cuentas me gustaban, porque de esta manera tenía la posibilidad de ver el interior de una amplia variedad de casas; y durante toda mi vida he sentido un impulso casi obsesivo por poner mi pie en la puerta, atravesar la fachada, meterme dentro. Al fin y al cabo, el hecho de ser, o convertirse, en un historiador gira sobre todo en torno a esto, a este deseo de leer las cartas de los demás, de irrumpir en su vida privada, de penetrar en el cuarto secreto.» Pero ese «impulso casi obsesivo» era exactamente opuesto al del recolector de anécdotas como señas de familiaridad con los Grandes. El auténtico historiador es el primer enemigo de cualquier cazador de lo Memorable. Su ansiada presa es fundamentalmente lo que ha escapado a la memoria, porque tenía todas las razones para escapar de ella. Al

cabo de un largo adiestramiento en esta lucha contra lo opaco podrá medirse con los personajes plutarquianos, los cuales, por el contrario, se han hecho invisibles por el exceso de testimonios, sólido caparazón que la historia segrega para alejarlos de nosotros. Al final de su arrogante ascesis el historiador quiere encontrar a Napoleón como un desconocido. Entonces se junta con el visionario y puede llegar a la insolencia de comenzar un libro como Léon Bloy: «No cabe duda de que la historia de Napoleón es la más ignorada de todas las historias.»

Una historia intermitente, cuántica. Expansión de huellas fosforescentes. Vasta oscuridad protectora. Destellos eléctricos. Descubrimiento del escenario concreto, incluso del polvo posado sobre los muebles. Absoluta inseguridad de la secuencia. Vaniloquio de las formas. Reposo de invernadero nocturno.

El 22 de julio de 1809 tres falsos marineros aparecieron en las cercanías de la aldea de Nordendaal, hoy inexistente en los mapas. Muchos tuvieron ocasión de verles, en el paisaje llano que no permite ocultarse. Habían venido para matar y desvalijar a una pareja de ancianos mesoneros. Uno de los asaltantes degolló a Elisabeth van Aart con una faca mientras ella le mostraba la cama donde podrían dormir. Encontraron unos pocos florines y alguna joya. Se llevaron también el vino y la comida. Vaciaron una botella junto a un arroyo. A la mañana siguiente cantaron un réquiem por las almas de los dos asesinados en la iglesia de la aldea de Essen, en la frontera. Lo mismo hicieron en Amberes, pocos días después. Les vieron en varias tabernas, jugando a las cartas, hablando sin parar, durmiendo los tres en una cama. En Amberes bebieron con tres *filles de joie* en la pensión «La Vigne» y fueron arrestados mientras regresaban a su pensión, «Le Cygne». El 28 de febrero de 1810 los tres falsos marineros fueron ahorcados en la plaza del ayuntamiento de Steenberg y sus cuerpos permanecieron colgados hasta el atardecer. Sobre la cabeza de cada uno de ellos se veía una tablilla de madera, con la inscripción: «Asesino de dos personas.»

Cobb ha estudiado los legajos de este crimen sórdido y estúpido. No hay nada en esta historia capaz de suscitar la curiosidad. En cada detalle percibimos la normalidad de esa sordidez, y todo parece salir de una mente ofuscada. Los actores de esta historia conocían pocas palabras, y las que dejan filtrar los interrogatorios, al pasar del flamenco al francés, son aún menos. Pero el historiador quiere llegar más lejos que el juez, quien se contenta con condenar a muerte. El historiador quiere condenar a todos a vivir. Con la fuerza de su investigación, quiere arrancar de lo ignoto hasta los pensamientos y las palabras que no llegaron a formarse. En los meses de prisión, los tres falsos marineros se vieron obligados a recordar en todos sus detalles la semana de *vida* que habían pasado malgastando los mediocres frutos de su asesinato: «Una semana, para quien es tan joven, es un largo período de tiempo. Y la mayor parte del que les quedaba por vivir se utilizó para descubrir todo lo que quedaba por descubrir acerca de aquella semana, o por lo menos todo lo que podía ser expresado, puesto en palabras, por personas que tan pocas palabras tenían. Hemos intentado dar un paso más que los jueces, cuya curiosidad no llegó más allá del punto de obtener una condena y de arrancar a los tres pobres desgraciados una demanda de absolución. Hemos intentado reconstruir pensamientos y sensaciones que no podían expresarse con palabras. El historiador tiene una tarea que en buena parte coincide con la de Proust, pero no tiene la ventaja de disponer de la memoria de Proust; el historiador, entonces, debe construir, y finalmente saquear, la memoria de los demás.» Esto es historia.

Después de años de investigaciones, Richard Cobb descubrió que en el fondo era aún más apasionante devorar los archivos sobre las huellas del Terror contrarrevolucionario que sobre el período del Terror jacobino. Al fin y al cabo, «el Gobierno Revolucionario burocratizó la muerte mientras perseguía un programa de virtud», y esto basta para prometer, además del horror, el tedio. La única limitación a la realización de este programa se refería a la edad de las víctimas: se consideraba que solo una vez cumplidos los catorce años se estaba maduro para la guillotina, salvo en zonas donde la guerra civil fuera especialmente cruenta. Pero, dicho esto, se había dicho todo: los perseguidores jacobinos, salvo escasas excepciones, como el desbordante, incómodo y feroz Javogues, revelaban a continuación que eran los primeros empleados, engallados entre sus papeles, irreprochables especialmente en la mediocridad que les rodeaba como la banda tricolor. Su símbolo es un funcionario administrativo del tipo de Cochon, dispuesto a ofrecer sus servicios como prefecto durante la Restauración, aunque había votado por la condena de Luis XVI. En él se perfila el burócrata que actúa en la sombra de todos los regímenes con límpida imparcialidad al asestar la muerte a los débiles del momento y en hacer favores a quien podrá ser el fuerte del momento siguiente. Por otra parte, el Terror puro e incontaminado tiene la desventaja de durar relativamente poco, unos cuantos meses. Mientras que el Terror blanco siguió adelante, con altibajos, de 1790 hasta el Consulado, y algunos de sus protagonistas tuvieron incluso la fortuna de poder vivir también el segundo Terror blanco, en el verano de 1815, repitiendo casi su propio ciclo en el plazo de pocos años. «On pouvait s'installer dans la Contre-Révolution» era una frase de moda. En definitiva,

Cobb se sentía impulsado a afirmar, justo al principio de las *Reactions to the French Revolution*, uniendo sarcasmo y sentido práctico, que «los historiadores de la individualidad, además de los de la extravagancia y de la excentricidad extrema, se sentirán mucho mejor tratando el Contra-Terror que el Terror burocrático del verano de 1794». Para ellos, los archivos resultarán pródigos: ya no el espasmo monótono de las acusaciones a los diferentes «enemigos del pueblo», culpables de haber enarcado la ceja a la manera de los *ci-devants* (era una de las imputaciones que permitían que se condenara a muerte según la ley del 22 prairie), sino crueles proezas, precisas venganzas, exuberantes suplicios saboreados uno a uno, enmarcados por desmesurados detalles novelescos de mujeres instigadoras, de odios tribales. Las cavernas de los bandidos estaban llenas de trajes fastuosos. En aquel nomadismo sanguinario se había refugiado la celebración del lujo, último alimento junto con el arcaico pasto de las venganzas.

* * *

POSTALES DEL CUATERNARIO

I

En el profundo polvo de la tierra
un silbato magdalenense.
No ya un pedernal tallado
para un laborioso struggle for life.
Sino cortes diminutos en las tres caras
de un hueso de águila
señalaban un año de lunas.
Fue definido por los estudiosos
«decorativo» o «insignificante»:
era el primer libro.
No tanto faber, sino contemplador
del cielo, distraído
soplaba en el silbato.

II

El primer rostro de mujer
tiene una altura de cinco centímetros.
Una delicada coiffure
se levanta de una frente
ligeramente abombada.
El desgaste no ha empañado
la mirada oblicua y absorta.
Grabada en marfil de mamut
fue abandonada
en Dolni Věstonice.

III

En la caverna de Sterkfontein (Transvaal)
cuando aparecieron los hombres
así reconocidos por la ciencia
se establecieron en la misma estancia
donde sus antepasados,
por los precedentes habitantes,
hienas y grandes felinos alternativamente,

habían sido devorados.

* * *

EL DEMONIO DE LA REPETICIÓN

La repetición que arrecia en la historia presupone toda la historia de la repetición. Cuanto más hacia atrás nos remontamos, más rodeada de majestad aparece la repetición. Cuanto más escasean las huellas escritas, más imponente es la parte de la repetición en ellas. Parece que se tracen signos para indicar fundamentalmente cómo se debe repetir algo. La etiqueta es el primer género literario. Para que algo tenga sentido, es preciso que se repita, y para repetir una cosa hay que repetirlo todo. La consagración real, no menos que una expedición de caza, obliga a recapitular la historia de los orígenes, hasta que se libere de ella la minúscula gema que es el acto nuevo, protegido y apoyado por todos los precedentes, última malla en el centro de la inmensa red. Al caer hacia nosotros en el curso del tiempo, los poderes de la repetición se rompen gradualmente: al igual que a la diosa en los Infiernos, la Mano Invisible les arranca en cada umbral un manto y una diadema. Al final no aparece una desnudez deslumbrante, sino una carcasa vacía, una herencia animal que la frialdad de la mente preferiría disolver. El auténtico Hombre Nuevo, aquel que se ha destilado químicamente en la soledad del Ego algebraico, Paul Valéry, contempla esa carcasa como la enfermedad más tediosa: la llama «ciclosis», «ciclomanía de nuestra esencia». Y habla así: «He nacido, a los veinte años, exasperado por la repetición, es decir, contra la vida. Levantarse, vestirse, comer, eliminar, acostarse, y siempre estas estaciones, estos astros. ¡Y la historia!

»me lo sé todo de memoria...

»hasta la locura... ¡Esta mesa lleva 39 años repitiéndose ante mis ojos! Por dicho motivo no puedo soportar el campo, las labores campestres, los surcos, la espera de las mieses. Todo esto pasa por “poético”.

»Pero para mí *poético* es lo que se opone a esta triste industria, mortalmente circular como la rotación diurna y la otra.»

Por debajo de Caronte, a quien Freud se había propuesto castigar en el epígrafe de la *Traumdeutung*, se abre la región de las germinaciones ciegas, el vasto silencio inorgánico que a veces es herido por la improbable vida. Freud llegó a este lugar abismal, mucho más «allá del principio del placer», inmediatamente después del final de la guerra. Pero ¿qué le empujaba a poner en cuestión «veinticinco años de intenso trabajo», y además con teorías que era fácil juzgar como «místicas», mezclándolas con la infamia libídica del hijo traidor, C. G. Jung? ¿Qué turbaba tan poderosamente, una vez más, la psique de ese individuo, Sigmund Freud, que tenía la peculiaridad de recapitular en cada uno de sus temblores toda la crónica occidental? Era la repetición. Con un perfecto candor que, unido a la «imparcialidad del intelecto» al describir las «cosas últimas», le convierten en el único de los analistas que, en toda su obra, ha conseguido ensalzarse al *status* sacrificatorio del Paciente, Freud nos cuenta: «Una vez, mientras recorría en una soleada tarde estival las calles desconocidas y desiertas de una pequeña ciudad italiana, llegué a una zona sobre cuyo carácter no podían existir dudas. En las ventanas de las casitas solo se veían mujeres maquilladas, y me apresuré a dar la vuelta tan pronto como pude abandonando la callejuela. Pero después de haber vagado sin meta durante un rato, me encontré repentinamente en la misma calle, donde mi presencia comenzó a llamar la atención y mi rápida retirada tuvo una única consecuencia: después de unos cuantos círculos viciosos más volví a encontrarme por tercera vez en el mismo lugar. En ese momento me invadió un sentimiento que no puedo por menos que definir de perturbador, y me sentí contento cuando -renunciando a otros círculos exploratorios- regresé de nuevo a la plaza que había abandonado poco antes.» Después Freud pasa a un segundo ejemplo, donde la malicia de la «repetición involuntaria» aparece todavía más insinuante, porque toma la forma de puro azar, de la coincidencia que tropieza con el mundo sin ni siquiera pedirle al individuo la ambigua colaboración de un vagar sin meta en tierra extranjera. Y aquí Freud, como tantas otras veces, nos oculta que está refiriendo una experiencia propia: «Nadie presta especial atención si, al depositar el abrigo en el guardarropa, ve que le ofrecen una señal con su número determinado -digamos el 62o si descubre que el camarote que le ha sido asignado en el barco lleva este número. Pero la impresión cambia si estas dos circunstancias, en sí mismas irrelevantes, se siguen entre sí y acaba por tropezarse con el número 62 varias veces en el mismo día; más aún si después llega incluso a observar que en todo lo que lleva la indicación de un número -direcciones, habitaciones de hotel, plazas de tren y demás-, el que aparece siempre es el mismo, en todo o en parte. Algo así lo consideraríamos “perturbador” y alguien que no estuviera sólidamente acorazado contra las tentaciones de la superstición se sentiría propenso a atribuir a esta obstinada reaparición del mismo número un significado misterioso, a entenderlo incluso como una señal de la edad que se le permitirá alcanzar.» La persona «no acorazada contra las tentaciones de la superstición» era el propio Freud ante las

repetidas apariciones del número 62 en el transcurso de su viaje a Grecia en 1909, cuando estaba obsesionado por la idea de tener que morir a los 62 años. Y, mientras escribía esas líneas del *Das Unheimliche*, callando que le concernían directamente, Freud había superado en pocos meses el umbral de los 62 años. Inmediatamente después de haber expuesto estos dos ejemplos, Freud introduce por primera vez de manera articulada (y remitiendo ya a *Jenseits des Lustprinzips*, que aparecería poco después) la coacción a repetir, última y soberana divinidad de su mitología: «En el inconsciente psíquico se puede reconocer el dominio de una *coacción a repetir*, la cual probablemente depende de la naturaleza más íntima de las mismas pulsiones, es bastante fuerte como para imponerse a pesar del principio del placer, confiere a determinados aspectos de la vida psíquica un carácter demoníaco, se expresa muy claramente en los impulsos del niño en la primera edad y domina una parte de lo que sucede durante el tratamiento analítico de los neuróticos.» Se imponía aquí horadar la realidad endopsíquica, encontrar un acceso a la metapsicología, volver a tratar con la fuerza demoníaca de la naturaleza. La misma repetición que la naturaleza nos ofrece incesantemente en los procesos de sus formas aflora por todas partes en la vida psíquica: no solo en el *fortda* repetido por el niño que hace desaparecer y reaparecer el hipo para dominar la angustia por la ausencia de la madre; no solo en los sueños de quien sufre de neurosis traumática y vuelve siempre a encontrar en ellos su propio trauma; no solo en el comportamiento del paciente que, impulsado por la neurosis del transfert, pone en práctica los propios elementos inhibidos en lugar de recordarlos; no solo en la historia del embrión que está «obligado a recapitular, en su desarrollo, las estructuras de todas las formas de las que el animal deriva, en lugar de moverse hacia su propia configuración definitiva por el camino más rápido y más breve» (todos estos casos tratados en *Jenseits*). Existe otra repetición, todavía más amenazadora e insinuante, la aludida en los ejemplos de *Das Unheimliche* justamente para introducir la coacción a repetir y ya no retomada en *Jenseits*, una repetición errabunda, indomitable: la de las señales casuales que se amontonan, que insinúan un nexo, un «significado misterioso». Aquí la repetición es híbrida, forma parte al mismo tiempo de la escena mudable del mundo externo y de la escena psíquica, adonde acude a reclamar su puesto. La repetición de una señal del mundo exterior la convierte en presagio, alusión a la presencia de un significado cuyo origen desconocemos y del que no conseguimos deshacernos. Es perturbador cualquier significado que no ha sido producido o establecido por nosotros. Las coincidencias perturban en la medida en que aluden al destino, a una red de significados que nos preceden, nos acompañan, se ríen de nosotros. La coacción a repetir se dirige a cualquiera de nosotros (el Doble, heredero del Ello upanishádico) que está rodeado de esa red de significados, y en ocasiones aparece en ella repitiendo nuestros semblantes. Existen «personas no neuróticas que suscitan la impresión de ser perseguidas por el destino o de vivir una experiencia en ciertos aspectos demoníaca»; pero lo que turba en ellas no es tanto la disponibilidad de la psique a dejarse atrapar en la repetición, como la elástica prontitud con que la realidad va a su encuentro, ofreciendo puntualmente sus servicios para que la repetición coaccionada se realice. La sospecha más intolerable, para Freud, es la de que entre el mundo externo y la psique exista una complicidad: sin embargo, la encontró en el estuario donde las aguas del inconsciente y del mundo se mezclan. Al no poder admitir que esa conjura supusiera un excedente de significado, porque habría alterado toda su construcción, admitió que indicaba únicamente la convergencia de la naturaleza y de la psique hacia un mismo punto: el origen en tanto que lugar de lo indiferenciado, de la repetición insignificante, donde el significado, como toda tensión, se anula.

Esta era la amenaza no admitida que esos estremecimientos de la vida cotidiana transmitían. Freud se preocupó de asegurar, en *Das Unheimliche*, mintiéndose a sí mismo, que llevaba muchos años sin encontrarlos: «... el autor del presente ensayo debe acusar su especial sordera al respecto, allí donde haría falta, por el contrario, una receptividad especialmente aguda. Desde hace mucho tiempo no ha vivido directamente y no ha tenido conocimiento de nada que pudiera suscitar en él la impresión de lo perturbador.» Una vez abierta la puerta del mundo fuera de nosotros, se presentaban dos posibilidades opuestas: aceptar una naturaleza que habla en caprichosos oráculos, que se prolonga en la psique y conversa con ella, o considerar la naturaleza como naturaleza muerta, celosa de la vida que se ha unido a ella, ávida de reconducirla a la quietud inanimada. Este camino era precisamente el que Freud se *había obligado* a tomar. El innominado Thanatos aparece, en los pasajes más radicales de *Jenseits*, como un poder supremo, que no tanto se enfrenta con Eros como lo utiliza para sus fines («diríase exactamente que el principio del placer se pone al servicio de las pulsiones de la muerte»). El estrépito erótico cubre la acción ininterrumpida de las pulsiones de la muerte, que «parecen realizar su trabajo sin dejarse ver». Una cruel armonía, más que un contraste. Una convergencia, con dos estilos diversos, hacia el mismo fin: el castigo de esa culpa que es la vida misma, su regreso forzado a la quietud inorgánica, de la que le ha hecho salir una tensión oscura e innatural: «una fuerza que todavía nos es completamente desconocida», la define Freud, y precisa: «La tensión que surge entonces en lo que había sido hasta ese momento una sustancia inanimada hizo un esfuerzo por autoanularse: nació así la primera pulsión, la pulsión a retornar al estado inanimado.» En la compleja construcción de *Jenseits*, Freud traza la cosmogonía infranqueable de lo moderno. La impaciencia de Valéry respecto a la repetición y la hosca visión freudiana de la

coacción a repetir brotan de una misma fuente: el terror ante el origen no humano del significado, que habla tanto en el capricho demoníaco de las coincidencias como en la implacable monotonía de la naturaleza. *Jenseits* espera ser leído como el protocolo de aquel paciente solitario, Sigmund Freud, que ha tenido la inmensa fuerza de recapitular en la más sobria y precisa descripción el síndrome de la historia occidental: «arrebatar» a la naturaleza un orden, pero a condición de aceptar que dicho orden, en tanto que variante de la coacción a repetir, sea solo un largo círculo vicioso para llegar a la anulación de sí mismo. Como Freud escribió, ante el paisaje de la civilización: «Mientras que no podemos pretender la limpieza de la Naturaleza, el orden, por el contrario, es un don que le hemos arrebatado: la observación de las grandes regularidades astronómicas ha ofrecido al hombre no solo el modelo, sino también las primeras razones concretas para introducir el orden en su vida. El orden es una especie de coacción a repetir, que decide, mediante una norma establecida de una vez por todas, cuándo, dónde y cómo debe hacerse algo, de modo que evite vacilaciones y dudas en todos los casos que se parezcan.» También las coincidencias son «casos que se parecen», pero su función será la de recordar la insignificancia de la totalidad. Para Freud, las coincidencias solo pueden aludir a la muerte. «En aquel tiempo morir era todavía fácil para la sustancia viviente», escribe Freud en su alucinación de los orígenes. La civilización, en cambio, es una muerte difícil. Se trata fundamentalmente de una cuestión de estilo: elegir «camino cada vez más tortuosos y complicados», conseguir que el organismo alcance a obtener lo que fundamentalmente quiere: «morir solo a su manera.» «El hecho de que el hombre aleje de sí lo que no le corresponde es para mí una prueba de que existe algo semejante», decía Goethe a Eckermann, a propósito de la entelequia. Esa grandiosa concepción se perfila para Freud en la última reivindicación del individuo y de la civilización: morir con un estilo propio, trazar un arabesco irrepetible antes de que se recomponga la muda quietud que ignora los significados.

Existe un fenómeno que es la perfecta inversión de ese repetirse de los signos dispares del mundo hasta condensarse en otros tantos presagios; es la repetición forzada de una palabra, que al cabo de un breve intervalo de tiempo le hace perder todo significado y la abandona ante nosotros como una opaca cáscara sonora. En estas dos experiencias reencontramos, en el espacio privado y secreto de nuestra mente, la escisión de los orígenes: cuando a un lado había un mundo excesivamente cargado de significados, y esos significados tenían una vida propia, incontrolable, acuciante, aplastante, hasta que su excesivo poder acababa por hacerle converger sobre un único significado: la muerte; y al otro lado se formaba otro mundo, el recinto de la cultura, donde se imponía la fuerza de la arbitrariedad, la capacidad de dar los nombres, de establecer los significados con el artificio de la convención. Si tememos la repetición en los signos que nos llegan del mundo es porque en ella descubrimos que las fuerzas de este siguen estando allí, tal vez adormiladas, sin duda alejadas, pero todavía presentes y dispuestas a engullirnos como si nosotros mismos fuéramos una palabra de su lenguaje. Si sentimos un extraño malestar al comprobar que una palabra, automáticamente repetida, parece perder todo nexo con su significado, es porque en ese momento advertimos la debilidad, la precariedad del gesto fundador de toda cultura. Pensar en encaminarse, oscilando, hacia el lugar de esa doble turbación, un intento de evasión simultánea de la naturaleza y de la cultura. Por ello el pensamiento es una actividad intermitente e improbable.

El sacrificio: repetir lo irreversible.

Coincidencia es la aparición en la vida del individuo de una constelación. En las grandes ciudades el cielo nocturno es invisible; a partir de ahí vuelve a formarse en nosotros en estas fugaces apariciones.

Si el mito no se repite, se extenúa, muere al final como los dioses, de muchas muertes. Pero el mundo, que se ha olvidado hasta de sepultarlo e inmediatamente se ha sumergido en la nube estadística de lo Nuevo, descubre, de repente, que sus gestos no alcanzan a ser arbitrarios, aunque lo pretendieran. ¿Cómo explicar, si no, esa repetición involuntaria, ese sordo zumbido de palabras sabidas, de visiones ya vistas, de movimientos obligados que lo acompaña? Ahora todo es un molino de oraciones. El Tíbet no se ve, nadie reza, ninguna autoridad puede exigir el homenaje ritual; sin embargo, todo sigue recorriendo una serie de oscuras estaciones, en círculo. Cuando Talleyrand vivía, esas estaciones asumían nombres fragantes, dispuestos para ser disipados en las aulas: l'Ancien Régime, la Revolución, el Terror, el Directorio, el Imperio, la Restauración, el Reino Burgués. Jamás volverían a reaparecer esos perfiles netos, dibujados en las últimas medallas, inmediatamente fuera de circulación. El papel moneda las sustituyó sin incertidumbres, más práctico, más poderoso. Hasta la naturaleza venía envuelta en papel de periódico. Pero lo que no se dejaba envolver, lo que incluso envolvía cada vez más, era la repetición misma. Marx advirtió en cierta ocasión el falaz vértigo de la repetición, cuando un nuevo 18 de brumario, guiado por un nuevo Bonaparte, pasó ante sus ojos en el periódico. Pero aplastó inmediatamente el fantasma, porque estaba convencido de que el fantasma era él, el que repartiría los papeles para la Repetición Final. La repetición no ha tenido fin, y él mismo no tardaría en repetirse horriblemente.

«La tradición de todas las generaciones desaparecidas oprime como una pesadilla en el cerebro de los vivientes. Y precisamente cuando parece que actúan para transformarse a sí mismos y a las cosas, es decir, para crear lo que nunca ha existido, precisamente en tales épocas de crisis revolucionaria, evocan con angustia los espíritus del pasado para tomarlos a su servicio; piden prestados los nombres, las consignas para la batalla, los trajes para representar bajo este viejo y venerable disfraz y con este lenguaje pedido en préstamo la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo; la revolución de 1789-1814 vistió sucesivamente los ropajes de la República romana y del Imperio romano; y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que la parodia, unas veces de 1789 y otras de la tradición revolucionaria de 1793-1795», afirma Marx en diciembre de 1851 (pero saqueando imágenes y formulaciones de una carta anterior de Engels del 3 de diciembre). Entre noviembre de 1850 y marzo de 1851, en Sorrento, Alexis de Tocqueville afirmaba en sus *Souvenirs* sobre la revolución de 1848 («ha habido sin duda revolucionarios más malvados que los de 1848, pero no creo que los haya habido más estúpidos»), a propósito de mayo: «Era la parodia del 24 de febrero, de la misma manera que el 24 de febrero había sido la parodia de otras escenas revolucionarias.» Antes ya había escrito, recordando la invasión de la Cámara: «Nuestros franceses, sobre todo los de París, mezclaban gustosamente los recuerdos de la literatura y del teatro con sus más graves manifestaciones y eso lleva frecuentemente a creer que los sentimientos que exhiben son falsos, mientras que solo están torpemente decorados. En este caso, la imitación fue tan visible que la terrible originalidad de los hechos permanecía oculta. Se trataba de un tiempo en que la imaginación de todos estaba embadurnada por los colores groseros utilizados por Lamartine en sus *Girondins*. Los hombres de la primera generación seguían vivos en el espíritu de todos, sus actos y sus palabras presentes en la memoria de todos. Todo lo que vi aquel día llevaba la huella visible de esos recuerdos y siempre me parecía que todos se preocupaban mucho más de representar la Revolución francesa que de continuarla... Aunque veía que la conclusión del espectáculo sería terrible, jamás conseguí tomarme realmente en serio a los actores y el conjunto me pareció una mala tragedia representada por unos cuantos histriones provincianos.»

Así pues, tanto Marx como Tocqueville habían comprobado que vivían en una era deslumbrada por lo Nuevo, mientras seguía practicando el culto de la repetición cruenta. La secuencia tendía a ser la siguiente:

SANGRAR

lo Nuevo debe suceder (a partir de que el principio de la «revisión eterna», como sobriamente lo definiría Burckhardt, obtiene la unción de la soberanía);

lo Nuevo tiende irresistiblemente a repetir algún fragmento de las Fases Canónicas, las cuales a su vez habían repetido otros fantasmas;

la erupción técnica modifica en todo momento las proporciones y los pesos, alterando los gestos en una continua anamorfosis, que invade el tiempo;

la repetición libera su imprevista novedad y lo Nuevo se repite fielmente en la unión entre lo grotesco, lo atroz y lo portentoso, que transmite el impulso de médium de lo Moderno.

«Coacción a la comprobación», podría llamarse; esta enfermedad nos ha contagiado para siempre. Pero ¿dónde está el origen de la enfermedad, en qué deseo, en qué sentido? Si Occidente ha sufrido tan violentamente la necesidad de afirmar, de imponer la repetición, es precisamente porque nunca antes como en Occidente se había hecho notar la irrepetibilidad absoluta de cada elemento, la vida precaria pero irreductible de cada detalle. Sin la coacción a la comprobación, sin la repetición vacía, no habríamos podido soportar la emersión desconectada del aparecer, oscilante, sin descendencia, sin correspondencias, esa emersión que nunca antes había sido evocada *por sí sola*. El sabor único, el sentido angustioso, pero triunfante y suspendido de toda forma pura, de Occidente está en esta precariedad, incluso en sus manifestaciones más intensas, como inminencia de la destrucción. De ahí la necesidad de la piedra, de lo sólido. Pero ninguna civilización ha sido tan poco sólida como Occidente, tan expuesta. Occidente abandona la repetición mitológica para imponerse una repetición difusa en la materia, porque duda no solo de que todo se repita de una cierta manera, sino de que el propio mundo como hecho consiga reproducirse. Este desmesurado sentido de suspensión exige un contrapeso no menos inmenso, y en el punto de equilibrio encontramos una primera opción obstinada y temeraria: surge del piano, es el *moment musical*, un poder paralizador, disolvente y sin embargo afirmativo (y esta vez no se precisa la magia, siempre excesivamente cargada de significados), mientras ese sonido regresa siempre y únicamente a una sentencia, a una croma límpida y fatal: querer lo que pasa porque pasa. «... Nada, y encima el

esmalte», susurró Benn.

CHEVALIER DE B***: Que la historia se repita es una cuestión fatua, pero los efectos que tiene la idea de la repetición son devastadores. En el gesto de repetir subsiste, como en un descolorido harapo oriental, la herencia mítica, la capacidad de sentir un acto como ejemplar, el sentido de un destino vinculado a una forma. Luis XVI no paraba de rememorar con temor la historia de Carlos I, hasta que él mismo se encontró en el patíbulo. El duque de Orléans pensaba en renovar la Fronda de Retz, pero poco después se encontró en el mismo patíbulo. Las historias pueden superponerse, o incluso burlonamente oponerse, lo que importa es la presencia del fantasma de otra acción dentro de cualquier acción. De la misma manera que no existe un libro que no sea la continuación, la respuesta o la consecuencia de otro libro, también en cada gesto se posa, sobre la mano que lo traza, otra mano invisible, que la guía, la aprieta o la retiene. Respecto a cualquier acontecimiento tenemos que preguntarnos: ¿qué, quién quería repetirse?, ¿a qué se daba aquí respuesta? A veces puede ser difícil reencontrar los indicios de un nexo, hasta tal punto se han desfigurado los acontecimientos que componen la propia historia por la irrupción de la casualidad. En la idea de la repetición está toda nuestra relación con el pasado; del tiempo, como de un inmenso vacío de la memoria, se destacan las figuras en su ávida espera de reaparecer. A veces son miserables y torpes, y a veces precisamente entonces alcanzan la máxima fuerza de choque, asesina.

La repetición es el invisible paso hacia atrás que acompaña cada gesto. Los historiadores se diferencian sobre todo por la capacidad que poseen de unirlo a su relato de los gestos, de las gestas visibles. Pero, para llegar a esto, tienen que mezclarse sin prudencia con las sombras, y emerger del pasado como del Averno. Michelet, Burckhardt, Warburg, Tocqueville...

Chateaubriand veía la vida en París en los años de la Revolución como la «colección de las ruinas y de las lápidas de todos los siglos, amontonadas desordenadamente en los claustros de los PetitsAugustins; solo que los restos a los que me refiero están vivos y cambian incesantemente». La repetición no es solo del orden, sino del caos, del momento en que los órdenes se mezclan, el griego y el gótico, la sangre y el esmalte. La Revolución también era el primer espectáculo total, el Gesamtkunstwerk que surgía de los salones y de las alcantarillas y pisaba la escena de una ciudad. Talma debutaba inmediatamente después de haber visto ahorcar a Favras. Chateaubriand nos asegura que «las avenidas del jardín de las Tuilleries estaban inundadas de pimpantes mujeres», los pasos de la multitud resonaban en los conventos desiertos desde poco antes «como en las salas abandonadas de la Alhambra».

Al igual que todos los grandes mitólogos, Freud sitúa como fundamento de todas las cosas, aquello de lo que menos puede hablar: el retorno a lo inorgánico. En sus migraciones de millares de kilómetros, pájaros y peces buscarían su patria originaria, que es la inercia de la materia, antes de que surgiera la vida. Esta es la consecuencia obligada de un principio que, bajo varios nombres, le había guiado siempre; en la época del *Entwurf einer Psychologie* lo llamaba «principio de la inercia neurónica», en *Jenseits* lo llamará «principio de constancia», definiéndolo como «tendencia que se pone al servicio de una función a la que corresponde la tarea de liberar enteramente el aparato psíquico de la excitación, o de mantener constante o tan baja como sea posible la carga de excitación presente en él». Si, precisamente por ello, hasta el principio del placer implica un retorno a un estado precedente -y aquí el mito de Eros en el *Simposio* acude en ayuda de Freud, que se preguntaba, extraviado, qué acontecimiento podía repetir la cópula-, traducido a la filogénesis eso implica precisamente un retorno a lo inorgánico, que es el *precedente* de la vida. La construcción de Freud solo se basa sobre esto, pero los presupuestos de ese gesto insignificante son precisamente lo que queda por decir y Freud no quiere decir. Es difícil hacer pasar ese «principio de constancia» por una tranquila observación experimental. Significa más bien, para Freud, el invisible Hermes, que le permite construir lo que le es fundamentalmente indispensable, una cesura, una barrera defensiva, porque si no el sujeto (o, lo que es lo mismo, Sigmund Freud) caería en la ciénaga nefanda, habitada por el Ouroboros. Y Freud elige la cesura más imperceptible, la señalada por el surgir de la vida, porque necesita identificar toda la vida que precede a *nuestra* vida (por consiguiente, toda la naturaleza) con la muerte. Así pues, no habla de lo inorgánico, astuto artificio que permite a su discurso referirse al marco de una casual publicación científica. Lo que le acucia es establecer la ecuación entre la totalidad de la naturaleza (orgánica e inorgánica) y la muerte. ¿Por qué, en efecto, la coacción a repetir tendría que ser la expresión de una pulsión de muerte? ¿Acaso el mismo Freud no había explicado maravillosamente, a propósito del *fort-da* del niño que juega, su función en el control, en el dominio, y por tanto en la exaltación de la potencia de la vida? Tenemos que movernos largo rato entre las frases resplandecientes de *Jenseits* antes de encontrar el *peradam* irradiante, la frase de la que desciende todo: «El organismo elemental jamás habría querido cambiar su estado inicial; si las circunstancias externas hubieran permanecido innegables no habría

hecho otra cosa que repetir el mismo curso de la vida.» Pero ese originario «curso de la vida», en tanto que se opone a la «tensión» que establece el surgimiento de la auténtica vida (la nuestra), se convierte para Freud en equivalente de la muerte misma. La tolerancia de la naturaleza primordial hacia la vida lleva únicamente a permitir que aparezca (la vida es *octroyée*), pero para poderla repetir inmediatamente, y con ello reabsorberla en el propio toque de muerte. Modelo de repetición no es únicamente la rotación de los astros, sino la fisiología: la respiración, el sueño, el hambre. Sobre todo está marcado, para Freud, el seno de la muerte, como el número sobre la señal que se entrega en el guardarropía. No es únicamente el azar, sino la totalidad de la naturaleza, lo que debemos mantener a distancia. Último paso: la naturaleza es la muerte fundamentalmente porque mata. La naturaleza es siempre un exceso que nos amenaza. En el delirio cientifista a que Freud habría querido siempre conducir la psique -«traduciendo su lenguaje figurador» en el de la fisiología o de la química, que, por otra parte, no es más que un posterior «lenguaje figurado», como observó el propio Freud con cruel autoironía-, hay un signo que reaparece insistentemente: el exceso de influencia de la naturaleza sobre la percepción, que solo se salva porque «toma pequeñas muestras del mundo exterior», porque se limita a «probarlo en pequeña cantidad». Mejor dicho, para salvarse de dispersarse en la naturaleza, el aparato psíquico llega a matar una parte de sí mismo para crear en sí un insensible «escudo protector», última defensa contra la furia asesina de la naturaleza exterior. Este «escudo protector» es «el estrato más externo» del propio aparato, que acepta morir, convirtiéndose «en cierta medida en inorgánico», para salvar «los estratos más profundos del destino mismo». Este desgarrón visionario nada tiene que ver con ningún proceso fisiológico y sí, por el contrario, con la arcaica teoría del sacrificio, que aquí se transcribe de nuevo en la «lengua figurada» de una fisiología imaginaria, donde, si se quiere entender qué está sucediendo, basta sustituir las palabras «escudo protector» por las palabras impronunciabiles, *víctima sacrificatoria*. Esto, observa Freud, en lo que se refiere a los estímulos que nos llegan desde fuera; pero la corteza cerebral es una lámina de corcho entre el viento y las olas; del viento del mundo nos defendemos percibiéndolo lo menos posible, levantando contra él aquella parte de nosotros mismos que hemos matado en el sacrificio, pero las olas proceden de la oscuridad del cuerpo, y frente a ellas no hay defensa, a no ser recurriendo a la «proyección» que catapulta en el mundo exterior los arietes que empujan desde dentro. Con rápidos movimientos, y sin hacerse notar, Freud había llegado aquí a una deducción de la paranoia como experiencia normal e ininterrumpida de la psique.

El descubridor de las leyes de la historia siempre tendrá algo del frenético inventor de patentes inútiles, su gesto es el de acorralar al interlocutor en un rincón para explicarle que ha realizado, en su casa, el movimiento continuo. ¿Por qué no dar una ojeada al aparato? Está aquí... Desde que Polibio escribió sus consideraciones elementales sobre la ciclicidad de las formas de gobierno -primero monarquía, después aristocracia, después democracia, después de nuevo monarquía, *in infinitum*-, la historia ha seguido dándole la razón, como a tantas otras teorías cíclicas mucho más complejas, pero con irónica magnanimidad, porque al final esa ley -si es que así debemos llamarla- acababa por revelar pomposamente la insensatez de la historia, que se demostraba aún mayor una vez desvelado su mecanismo oculto. Para que la historia tenga un sentido invulnerable hace falta un *telos*, que anule la historia misma. En caso contrario, cualquier ciclicidad secularizada de las formas reconduce la historia a la temible morfología, que reafirma sobre ella la soberanía de la naturaleza. Y entonces aparece Spengler: «“la humanidad” no tiene ningún objetivo, ninguna idea, ningún plan, de la misma manera que no lo tiene la especie de las mariposas o de las orquídeas.» Freud no podía -por sobriedad intelectual y por fidelidad kármica- admitir un *telos*, pero tampoco abdicar en favor de la naturaleza. Así que se inclinó ante los orígenes mudos admitiendo su última hegemonía: nunca, sin embargo, les concedería el carácter de vida innominada. Eran la medida de la muerte, de la que la vida se alejaba con un gesto de provisional albedrío. La civilización es una línea curva de conchas en la arena, pero cierra en sí misma la cifra de su forma. El mar que la borra no la poseerá jamás.

«En cuanto a ti, levanta tu bastón, tiende tu mano sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel pasen por el mar sin mojarse los pies», dice Jahvé a Moisés, perseguido por los egipcios. «Se vio a la nube cubrir el campo con su sombra, / la tierra seca que emergía del agua que había antes, / un camino sin obstáculos a través del Mar Rojo / y una llanura verdeante a través de las impetuosas olas / donde pasaron, como un solo pueblo, los que estaban protegidos por tu mano», canta la Sabiduría de Salomón. Pasar el Mar Rojo sin mojarse los pies, acontecimiento salvador, destello de los elegidos, también es una repetición de la Creación. El Mar Rojo se seca como la tierra en sus orígenes, el suelo sobre el que se mueven los pies protegidos por el Señor había sido separado de las aguas inferiores: «Elohim llamó Tierra a lo seco y llamó Mari al montón de aguas.» Ahora la «llanura verdeante» que sustituye a las «olas impetuosas» es un momentáneo exceso del amor divino. Si implicara un progresivo desecamiento de la naturaleza, se convertiría en ruinosa condena. Pero esa imagen, en tanto que promesa de una total civilización de la naturaleza, seguirá guiando una prolongada descendencia: los sacerdotes secos del hebraísmo, aquellos que quieren posar los pies sobre la llanura labrada más que

abandonarse a la fluidez acuática, los que ven en el mar solo el sepulcro del Enemigo. Cuando la presencia de Jahvé se oscurezca, el don divino se convertirá en el sueño de una inmensa labor, ya no prodigio descendido del cielo, sino fatigosa conquista del sujeto.

«Wo Es war, soll Ich werden», el emblema heráldico de Freud, presupone el desecamiento del Zuiderzee -y una vez más se relaciona con una «salvación», si bien secularizada, angustiosa y dubitativa: «Es lícito dudar de que por este camino se pueda llegar a la posesión de la sabiduría suprema, de la que se espera la salvación. Hay que admitir, sin embargo, que los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis siguen una línea en parte análoga. Su intención, en definitiva, es reforzar el Yo, hacerlo más independiente del Super-yo, ampliar su campo perceptivo y perfeccionar su organización, de modo que pueda anexionarse nuevas zonas del Ello. Donde estaba el Ello, debe sustentarse el Yo. Es una obra de civilización, como, por ejemplo, el desecamiento del Zuiderzee.»

Otro sacerdote seco habla en Lévi-Strauss. Llegado al Final de su Tetralogía, el autor siente la necesidad de definirse: «alguien a quien nunca ha rozado ninguna inquietud religiosa.» ¡Qué firmeza de intelecto, en quien durante tantos años, con la amorosa aplicación de un nuevo Linneo, había trazado la tabla taxonómica de los mitos con que las tribus del «pensamiento salvaje» habían evocado a sus dioses! Sin embargo, mientras se permanece en la pureza vegetal y mineral del mito, una pasión sin reservas y sin incertidumbres arrastra a Lévi-Strauss a recomponer esas sorprendentes arquitecturas, que la inconsciencia protege de las cálidas confusiones de la vida. Si, en efecto, aflorara en el mito con excesiva insistencia alguna errabunda manifestación de la «vida afectiva», Lévi-Strauss no se ocuparía de ello, sino que dejaría esa tarea a los cuidados de sacerdotes de otro tipo, más turbios: «Cualquier manifestación de la vida afectiva que no reflejara, en el plano de la conciencia, algún incidente notable que bloquee o acelere el trabajo del intelecto ya no pertenecería a las ciencias humanas: sería de la incumbencia de la biología, y correspondería a otros tratar de ella.» Sin embargo, existe algo, en esas páginas finales de *Mythologiques*, que le sigue turbando, y que reaparece siempre en la experiencia de sus pensadores salvajes, además de en las rencorosas observaciones de algunos colegas académicos: el rito. Empujados, en efecto, por una dolorosa coacción, los sujetos que elaboran el mito siempre han tenido tendencia a celebrar ritos. Lévi-Strauss los observa con cómplice embarazo, y encuentra en sus acciones ceremoniales «aquella mezcla tan característica, hecha al mismo tiempo de obstinación e impotencia, que explica cómo es posible que el ritual posea siempre un lado maniático y desesperado». Aquí nos encontramos en una tonalidad próxima a la de las observaciones de Freud sobre las acciones obsesivas, sobre el «ceremonial» neurótico como descendiente (y progenitor) de las «prácticas religiosas». «Cualquier actividad puede convertirse en acción obsesiva en el sentido amplio del término, cuando se complica con la adición de pequeños gestos y es ritmada mediante pausas y repeticiones.» Aparecen aquí contenidas en una frase las dos peculiaridades que para Lévi-Strauss se han revelado al final irreductibles en el rito: el «desmigajamiento» (en Freud: la elaboración de «pequeños gestos») y la «repetición». Pero ¿cuál es la función de ambos elementos? Ante la gloria de lo Discontinuo, ante el majestuoso cortejo de las oposiciones binarias que reconstituyen la civilización como ladrillos algebraicos, el rito sigue testimoniando la infelicidad, la nostalgia sorda que no se satisface con lo Discontinuo. Con un artificio escénico muy digno de un final de acto wagneriano, Lévi-Strauss desvela aquí una idea que le había acompañado como un molesto compañero: el rito no solo no duplica el mito en acción (sería una horrible *contaminatio*), sino que prefiere incluso recorrer, respecto al mito, la dirección inversa. El rito quiere reconquistar la «fluidez de lo vivido» (así se llama ahora el Mar Rojo, después de siglos de sobriedad intelectual). El rito quiere sumergirnos de nuevo en ese elemento móvil que «tiende constantemente a escapar a través de las mallas de la red que el pensamiento mítico ha arrojado sobre él para conservar únicamente los aspectos más netamente contrastados». Empresa desesperada, que obliga a Lévi-Strauss a recurrir a los términos de la «vida afectiva» (también aquí una abrasión secular ha acabado por producir esta fórmula), que ahora se despliega amenazadoramente, y justo en la manera que Freud ya había descrito: «Desmigajando las operaciones que precisa hasta el infinito y reprimiéndolas sin cansarse jamás, el ritual se dedica a un minucioso remiendo, tapa los intersticios, y alimenta así la ilusión de que es posible remontar el mito en sentido inverso, que se puede rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo. Su preocupación maniática por descubrir, mediante el desmigajamiento y por multiplicar, mediante la repetición, las más pequeñas unidades constitutivas de lo vivido traduce una necesidad laceradora de garantías contra cualquier cesura o interrupción eventual que pudiera comprometer su desarrollo... En definitiva, la oposición entre el rito y el mito es la del vivir y del pensar, y lo ritual representa una degradación del pensamiento que es concedida a las servidumbres de la vida... Este intento desesperado, condenado siempre a la derrota, para restablecer la continuidad de un vivido desmantelado por causa del esquematismo con que le ha sustituido el pensamiento mítico constituye la esencia del ritual.» Es una visión de desolada tristeza, que se contrapone a la transparente *harmonia plantarum* que a Lévi-Strauss le gusta contemplar: aquella entre el código genético, el «pensamiento salvaje» y -batir de platillos- el intelecto científico que descifra tanto el código genético como el «pensamiento salvaje», unidos ambos por el nexo indisoluble y relampagueante de las oposiciones binarias. Con estas y solo con estas piedras, se construye la Casa de lo Discontinuo, el único auténtico Templo de Salomón, que se alzarán sobre la tierra seca.

Las revelaciones sobre el mundo y sobre sí mismo que LéviStrauss ha puesto al final de su Tetralogía ayudan a entender la razón de que siempre se haya ocupado tan poco del más sucio de los ritos: el sacrificio. Pero este molesto invitado de su antropología no podía dejar de aparecer, aunque fuera de pasada, en la orquestación final de los temas. Y será precisamente en el punto donde Lévi-Strauss quiere dejar claro, en contra de Turner, que el rito no crea exactamente nada. Mejor dicho, respecto a las «categorías, leyes, axiomas», agentes diamantinos de lo Discontinuo, se puede decir incluso que el rito «se aplica más bien, si no a negarlas, a borrar temporalmente las distinciones y oposiciones que promulgan, haciendo aparecer entre ellas todo tipo de ambigüedades, compromisos, pasajes». En la ciudad ortogonal del intelecto, el sacrificio es el barrio del puerto; callejas estrechas, transacciones ilegales, olor de mar. Y aquí Lévi-Strauss remite a un rápido análisis de *La Pensée sauvage*, donde había querido escindir irremediablemente totemismo y sacrificio, para que los infatigables clasificadores australianos quedaran finalmente liberados de la sospecha de esa mancha. El exordio ya es drástico: «Que la historia de las religiones haya podido ver en el totemismo el origen del sacrificio sigue siendo, después de tantos años, motivo de estupor.» Pero la razón del escándalo aparece de inmediato evidente; el sistema totémico se basa en una serie de clasificaciones paralelas, desarrolladas con sutileza y rigor, según las buenas reglas de lo discontinuo; el sacrificio, por el contrario, se basa en la contigüidad, en recorrer una y otra vez un sendero de lo profano a lo sagrado, y de lo sagrado a lo profano; el principio de sustitución, que lo domina, se une, en la sombra, con el imperativo de la conexión, y este último implica una secuencia de vínculos que atraviesan en todo sentido la naturaleza y la sociedad. Por dicho motivo «el sacrificio se sitúa en el reino de la continuidad». Y este es el reino que Lévi-Strauss jamás legitimará, el lugar de las «ambigüedades», de los «compromisos», de los «pasos» contaminantes. En la forma del sacrificio Lévi-Strauss vislumbra la máxima culpa contra la cultura: «el sacrificio recurre a la comparación como medio para borrar la diferencia.» Aquí aparecen evocados, testigos mudos, sin que su nombre sea pronunciado, los antagonistas últimos del pensamiento de LéviStrauss: los videntes védicos. Ninguna forma de pensamiento es tan repugnante para él como su infatigable manera de cabalgar los tres mundos diciendo «esto es aquello», sin respetar ningún recinto taxonómico, sin aceptar aquellas cesuras que, por sí solas, deberían garantizar el significado y aquí son cubiertas por lo menos de orquídeas salvajes en cada ocasión. Mientras, detrás de todo, se perfila la categoría odiada, la interdependencia, pero ya no de relaciones, sino de sustancias, una red mística que envuelve a cualquier red lógica. Este es realmente el Enemigo, y aquí el pathos acaba por traicionar al estudioso. La confrontación entre totemismo y sacrificio se vuelve más áspera poco a poco, hasta transformarse en una especie de dolorida condena: «El totemismo (o lo que se denomina así) se limita a concebir una homología de estructura entre las dos series [las especies naturales y los segmentos sociales], hipótesis perfectamente legítima ya que los segmentos sociales están instituidos, y por dicho motivo entra en los poderes de cada sociedad hacer la hipótesis plausible conformando a ella sus reglas y sus representaciones. Por el contrario, el sistema del sacrificio hace intervenir un término no existente: la divinidad; y este adopta una concepción objetivamente falsa de la serie natural, ya que hemos visto que la representa como continua.» Sorprendemos aquí al gran antropólogo mientras acusa a una ceremonia religiosa de hablar de algo «no existente», que sería luego «la divinidad». ¿Por qué tanta intemperancia? Es posible que nos hallemos cerca del umbral en que el «pensamiento salvaje» se convierte, para Lévi-Strauss, en demasiado «salvaje» y ya no merece ser llamado «pensamiento». El análisis está paralizado por el *horror continui*. Y de repente el lenguaje ya no es el de la apasionada descripción, sino el del rechazo, diríase casi que por razones morales. Este pensamiento *no debe* ser pensado. Al final, no queda más que acercarse al insulto, con un encogimiento de hombros de citoyen que paga sus impuestos: «Para expresar la distancia entre el totemismo y el sacrificio no basta, pues, con decir que el primero es un sistema de referencias y el segundo un sistema de operaciones; que uno elabora un sistema de interpretación mientras el otro propone (o cree proponer) una técnica para obtener determinados resultados; uno es cierto, el otro falso. Más exactamente, los sistemas clasificatorios se sitúan al nivel de la lengua, son códigos más o menos bien hechos, pero que siempre tienden a expresar significados, mientras que el sistema del sacrificio representa un discurso particular y desprovisto de sentido común aunque sea frecuentemente pronunciado.» Así pues, la conclusión de la ciencia antropológica sería que el sacrificio es un discurso «desprovisto de sentido común».

* * *

EL CUMPLEAÑOS DE GOETHE

En el balneario de Carlsbad, escuchó «con lágrimas en los ojos» cantar a la Catalani *Kennst du das Land* del príncipe Josef Schwarzenberg, antes de que una crisis de celos le estropeará la voz. Escribió a su hijo August

que los habitantes del lugar se comportaban ahora como piratas con los forasteros. «En cualquier caso todo es mucho más caro y se hace cada día aún más caro por culpa del cambio.» Acercándose a su sexagesimonoveno cumpleaños, notaba que las fuerzas de su entelequia le empujaban ahora hacia la «pubertad repetida», un largo veranillo de san Martín. Quiso celebrarlo en su propia soledad. Cuenta Eduard Genast: «Karl, el fiel servidor de Goethe, recibió la mañana del 27 de agosto la orden de subir dos botellas de vino tinto y dejarlas en el antepecho de dos ventanas encaradas. Después de lo cual Goethe comenzó a pasear por la habitación, deteniéndose, a intervalos regulares, ante una ventana y luego ante otra, para vaciar en cada ocasión una copa. Al cabo de un cierto tiempo entra Rehbein, que le había acompañado a Carlsbad.

GOETHE: ¡Ah, querido amigo! ¿Qué día del mes es hoy?

REHBEIN: Es el 27 de agosto, Excelencia.

GOETHE: No, es el 28 y es mi cumpleaños.

REHBEIN: No, no lo olvidaría jamás; estamos a 27.

GOETHE: No es cierto. Estamos a 28.

REHBEIN *con decisión*: A 27.

GOETHE *Llama, entra Karl*. ¿A qué día estamos hoy?

KARL: A 27, Excelencia.

GOETHE: Que te... ¡Tráeme el calendario! *Karl trae el calendario*.

GOETHE *después de una larga pausa*: ¡Maldición! Entonces me heemborrachado inútilmente.»

* * *

MIGAJAS DEL SACRIFICIO

Después del Gólgota, se desata a la víctima del poste del sacrificio. La preocupación de la cristiandad por las criaturas habría pretendido únicamente una inmolación *per figuras*. Pero el miasma quedaba alejado de la víctima: ya no era admisible semejante concreción de naturaleza, poder, indefensión, maldición y virtud curativa. Tenía que emigrar lejos, abandonar la ciudad. Vagar por los océanos, por las tierras sin nombre, entre las fieras y los seres complejos. De vez en cuando, en los pueblos, reaparecía como Hombre Asilvestrado. En uno de sus fondos, Peter Brueghel nos lo muestra con sus patas inseguras y el vello verde, mientras avanza hacia una mujer tentadora que le ofrece un anillo. A sus espaldas un desconocido se dispone a matarlo con la ballesta, y el emperador mantiene la espada en vilo. En la escena siguiente, jamás representada por Brueghel ni por nadie, el Hombre Asilvestrado es herido mortalmente por la ballesta, en medio de un corro de campesinos. Una historia contada por Boccaccio da a entender que, en Venecia, «sobre la Plaza de San Marcos se efectúa una cacería», cuya víctima es «el hombre asilvestrado» que aparece completamente untado de miel y cubierto de plumas», con «una cadena en la garganta y una máscara en la cabeza», mientras moscas y tábanos le rodean, atraídos por la «miel». De ese modo el sacrificio, licenciado por la sociedad, si no se destilaba en metáforas volvía a dirigirse hacia su origen: la caza. El silbido de una punta mortal en el Océano lo evocará ahora. Encontrar su contagio era un evento abandonado al juego de las olas y a la furia de un barco. Generalmente había que cruzar la línea del Ecuador y navegar en el mundo invertido del hemisferio austral. Surgió un albatros de la blancura y de la luz esmeraldina de los hielos, mensajero de aquel lugar deslumbrante que estaba acogiendo y cerrando en sí al Viejo Marinero («The ice was here, the ice was there, / The ice was all around»). Las fuerzas del sacrificio se han concentrado en la masa de los hielos y despiden al albatros, para que sea recibido en la nave de acuerdo con las leyes de la hospitalidad, último vestigio sacrificatorio. Pero con el tiro de ballesta del Viejo Marinero, que mata al albatros sin razón aparente, se realiza un sacrificio invertido. Ifigenia tenía que ser sacrificada para que se alzara el viento, la muerte del albatros lleva consigo el éxtasis del aire. La nave se detiene y se convierte en espectral, capturada por la inmunidad de la literatura, «as idle as a painted ship / Upon a painted ocean». El propio mar se pudre desde sus profundidades. La majestad del gesto del Viejo Marinero venía conferida por su total arbitrariedad. No solo no obedecía a un rito, sino tampoco a un cruel uso folklórico, destinado a las notas de pie de página de un erudito local. Hasta la justificación de los demás marineros, que le aprueban porque el albatros es un agorero de nieblas, se halla a posteriori. El gesto del Viejo Marinero es la repentina respuesta asesina al batir de las vastas alas del albatros. En su automatismo, borra todo pasado, y sobre ella recaerá el pasado, primero como maldición, después como gradual asimilación del Viejo Marinero al albatros, al que ahora lleva colgado del cuello y aquí la reminiscencia llega a su origen, a la imagen del sacrificio como autosacrificio, y por tanto del ejecutor como víctima de sí mismo. El tiro de ballesta del Viejo Marinero, inesperado e inexplicado, es la primera imagen absoluta del mar que acompañaría a un siglo de

satanismo para las damas.

Coleridge escribió el *Ancient Mariner* para obedecer el consejo de Thomas Burnet puesto como epígrafe al poema: «... ne mens assuefacta hodiernae vitae se contrahat nimis, et tota subsidat in pusillas cogitationes». Cuando Coleridge nació, en el siglo más fluido y más angosto, la civilización ya había culminado y comenzaba ahora a percibir el malestar de las propias menudencias, de los fragmentos mentales que siempre le hablaban a su alrededor, mientras el Todo había sido expulsado, por su falta de gusto y de medida. Al igual que los dioses vedas de los orígenes, los Sujetos Trascendentales se sintieron oprimidos por la falta de espacio. El albatros de Coleridge les convenció de que, allí donde el Todo volvía a ser visible, un impulso irreflexivo les llevaba a matarlo. Pero el albatros seguía siendo demasiado semejante a una señal en el papel. Preanunciaba únicamente la reaparición del Todo. The Whole: the Whale! Entonces la blancura de las alas se abrió sobre la inmensa frente rugosa de Moby Dick.

Superado el ecuador de la historia, lo que había estado en silencio debe ser dicho en todos sus detalles, con furia: más aún, solo se dice esto. Ahora aparece aislado y resplandeciente. Igual que el locuaz protocolo sadiano ocupa el lugar de la nube hierogámica, también la carnicería de la ballena sustituye la mudez del brahmán delante de la víctima sofocada. La pornografía, más que con el eros, está relacionada con una instancia teológica: todo lo oculto debe ser desvelado, las lenguas secretas deben volver a ser ilegibles no ya porque estén ocultas, sino porque están ofrecidas a los ojos de todos, y ahora casi asimiladas al paisaje. Las *120 journées de Sodome* establecen un orden serial, que es la máxima aproximación a la periodicidad del Zodíaco en el cielo combinatorio del concepto. Y la búsqueda de Moby Dyck recorre el ciclo de las constelaciones, mientras que Acab prepara el último acto de su caza pisoteando rabiosamente el cuadrante, signo residual de una dependencia del cielo. En el centro de esos dos círculos impíos está la epifanía de la ejecución. En Sade, las doncellas llagadas por los excesos libertinos son arrojadas por Minski, el oroco moscovita, al patio de las fieras, «donde son devoradas en menos de tres minutos». Y Juliette, que lo presencia, nos afirma: «Je n'ai de ma vie perdu de foutre plus lubriquement.» Melville va más lejos. Mientras Sade solo alude brevemente a las carnes heridas, para volver inmediatamente después a la charla libertina, prolija y aún más échauffée por el espectáculo, Melville ensalza la literatura de la carnicería, la hace franquear un umbral inaudito, impone en la página lo que siempre sabíamos que sucedía, pero fuera de la escena y al margen de la palabra. «El ebúrneo "Pequod" fue transformado en un matadero, y cada uno de los hombres en un matarife.» La literatura había florecido del sacrificio, pero nunca había narrado el acto del descuartizamiento; era más bien la guirnalda laberíntica que ceñía ese vacío. Con Melville, el descuartizamiento llega a convertirse en el centro del libro. La fábrica taylorista, que Sade ya había evocado en el orden ferozmente medido por las *120 journées*, reaparece ahora en el trabajo de descuartizamiento de la ballena, descrito con una atención tan ávida como la de Marcel en el Baile de los Guermantes, pero aquí bajo la luz austral, entre los olores y los turbadores perfumes del inmenso cadáver. Ahora, entre la indiferencia marina y celestial, en la indeterminada vastedad de los espacios, el descuartizamiento, que se oculta en la ciudad detrás de muros de cemento, vuelve a ser una delicada división de los elementos cósmicos: hasta el *Arché* se hace palpable, mientras el salvaje Tashtego arriesga la muerte, «sofocado en el más blanco y más fino de los fragantes espermacetas, metido en una tumba, llevado y sepultado en la secreta cámara interior o santuario de los santuarios de la ballena». Imagen de la muerte más suave, la caída «en la cabeza melosa de Platón». Así, al final de la obra de disección, cuando del animal muerto ya se ha extraído el material utilizable y su cuerpo decapitado es devuelto de nuevo a las aguas, lo que aparece finalmente ante nosotros es algo inagotable, imborrable, un «fantasma blanco» que ninguna cuchilla humana consigue disminuir, ni siquiera los rostros de los pájaros y los dientes de los tiburones que en el hombre se alternan en el «eterno vulturismo del mundo». La blanca carcasa acéfala se aleja sobre las aguas. Pronto volveremos a verla bajo el nombre de Moby Dick: «Los grandes cabrestantes ya han cumplido con su deber. El cuerpo blanco y despellejado de la ballena decapitada resplandece como un sepulcro de mármol y, aunque mudado de color, no ha perdido nada perceptible de su volumen. Sigue siendo colosal. Lentamente se aleja cada vez más, el agua que lo rodea está removida y salpicada por los insaciables tiburones, y el aire completamente afligido por los vuelos rapaces de pájaros estridentes, cuyos picos se encarnizan sobre la ballena como irreverentes puñales. El gran fantasma blanco decapitado flota cada vez más lejos de la nave, y a cada braza que se aleja, masas cuadradas, según parece, de tiburones, y masas cúbicas de pájaros aumentan su feroz estruendo. Bajo el azul sereno y tranquilo, sobre el bello rostro del dulcísimo mar, ventilado por alegres brisas, ese gran montón de muerte avanza fluctuando hasta que se pierde en perspectivas infinitas.»

Contaba Giorgio de Santillana: «Cuando Marcel Griaule, que nos ha revelado civilizaciones desconocidas en el Sudán occidental, pedía a sus expertos locales que le hablaran un poco de la tierra habitada, que le dijeran lo que sabían de los países lejanos, se sorprendía de verles indicar siempre el cielo. Y finalmente entendió que para

ellos la “tierra habitada” significaba la zona de la Eclíptica.» Ese admirable «finalmente entendió» se refiere también al propio Santillana; como un ágil gentilhomme de la cultura occidental había recorrido durante décadas los senderos victoriosos de la ciencia, los había visto culminar entre Galileo y Leibniz. Y ahora, contemplando la faja de las Bestias Zodiacales, oblicua sobre el horizonte, reconocía que *pondas, numeras, mensura* ya habían iluminado y dominado otro mundo, en un sentido completamente diverso, a partir de un Tiempo Cero que él tendía a situar cuando el Sol equinoccial surgía en los Gemelos, alrededor del 5000 a. de C. Comenzó entonces a recorrer los senderos celestiales de aquella otra ciencia, recogiendo amorosamente migajas de mitógrafos y de antiguos cantores. Un día abrió de nuevo el Cassirer de las «formas simbólicas», la obra más articulada de aquel estudioso que durante largo tiempo había sido para él una guía. Descubrió que de aquellas páginas ya no quedaba prácticamente nada. Algo semejante contaba Frances Yates: había comenzado a estudiar a Giordano Bruno poco antes de la guerra, sobre todo porque pertenecía al Renacimiento italiano, y ante aquellas sílabas, como tantos jóvenes anglosajones devotos de la cultura, se sentía estremecer. Al inicio se proponía traducir *La cena de las cenizas* «con una introducción que pusiera de relieve la audacia con la que este filósofo iluminado del Renacimiento había aceptado la teoría de Copérnico». Pero había algo en aquel valeroso caballero de la Modernidad que no convencía: «¿La teoría copernicana era realmente el objeto de la discusión o había algo más?» Examinó prolongadamente los escritos mnemotécnicos de Bruno sin conseguir aclarar de qué hablaban. Cuando finalmente tuvo en la mano la *clavis*, inmediatamente vio ascender y ocultarse en las ruedas de la memoria las Bestias Zodiacales. La faz oblicua de la Eclíptica volvía a contar las historias que los Dogon leían en ella: «Al querer explorar su horizonte geográfico, [Griaule] intentaba hablar de la tierra habitada, de lo que conocían del mundo que les rodeaba. Pero al cabo de un momento les veía apuntar de nuevo hacia arriba, y señalarle las fronteras del cielo. Y entendió que la idea de “tierra habitada” se refiere para ellos a la zona celeste comprendida entre los trópicos: una faja de 47 grados en el cielo, dispuesta a ambos lados del ecuador. Son los auténticos, los únicos “habitantes”.»

Retrocediendo en la historia, descubrimos que la culpa y el mal se alejan cada vez más de las malas intenciones del sujeto y asumen la augusta realidad del número. El pecado original se convierte en un hecho matemático y divino, un acontecimiento *in coelestibus*, como todos los acontecimientos de los que es oportuno hablar. Sucesivas en el tiempo, se manifiestan tres formas del mal, de la culpa, del irreducible desorden que nos acompaña. Las enumero en la probable secuencia en que fueron descubiertas:

la oblicuidad de la Eclíptica (en la ji -χ- formada por el Demiurgo del *Timeo*, la Eclíptica es el eje del Otro, respecto al Ecuador, que es el eje de lo Mismo; de la oblicuidad de la Eclíptica procede el drama de las estaciones, sustraídas ahora al perenne y simétrico equilibrio de los equinoccios que tendríamos si los ángulos fueran *justos*, rectos; ese drama será el soporte de todo ascenso y caída, de toda aventura, de todo viaje; es el desequilibrio originario del mundo);

la Precesión de los Equinoccios (revela el mal de manera aún más evidente, en tanto que es aquel movimiento retrógrado, abandonado a sí mismo, que aprovecha el cansancio divino, como Platón ha explicado brutalmente en el *Político*: «Escucha. En determinados momentos el dios conduce toda esta totalidad por su camino circular; en otros momentos la deja seguir, cuando los períodos de tiempo concedidos han alcanzado su medida, y entonces la totalidad comienza a girar por sí sola en sentido inverso, ya que es un ser animado y tiene la inteligencia de aquel que lo ha creado en su origen. Ahora, esta disposición al movimiento retrógrado le es innata», y esto porque «el ser que llamamos cielo y mundo», por mucho que se esfuerce, no puede estar exento del cambio y le ha sido concedido aquel «movimiento retrógrado circular que le aleja lo menos posible de su propio movimiento»; de esta doble presencia de dos movimientos cósmicos contrarios depende la necesidad de las eras, por el continuo y lento desplazamiento de las referencias celestes, y por tanto la sucesión de los mundos que acaban devastados por las llamas o sumergidos por las aguas);

la inconmensurabilidad de $\sqrt{2}$ (Simone Weil la definía «el drama de los inconmensurables»: pero precisaba que el escándalo de este descubrimiento «lejos de ser una derrota para los pitagóricos, como se cree con tanta ingenuidad, es su más maravilloso triunfo»: suya es la imagen de una balanza que tiene en un plato dos cubos de arista 1 y en el otro un cubo cuya arista es igual a la diagonal de los otros dos; el equilibrio es imposible y *ningún* peso añadido o suprimido permitirá jamás alcanzarlo.)

El sacrificio reconoce la no correspondencia entre discontinuo y continuo; pero al mismo tiempo reconoce el vínculo necesario entre lo discontinuo y lo continuo: este vínculo es la víctima. La víctima colma la laguna entre discontinuo y continuo. Pero, precisamente porque la colma, debe ser destruida. Y el mundo vuelve entonces a

distinguirse en series paralelas de lo discontinuo y de lo continuo, la rueda dividida en 360 gajos, dioses, días, grados, sigue volcándose sobre la rueda llena de Vṛtra.

La culpa y al final el pecado cristiano descienden como un ramo menor de la inexactitud ritual. Rito es el *kairòs* que se extiende sobre cada segmento del tiempo. Esta precisión exaltada, esta percepción tajante del orden, fuera de la cual cualquier retraso, cualquier incertidumbre del gesto es culpa, el mal al que todo mal se remite, nace de un larga exploración desolada de la experiencia: en ninguna de sus partes había aparecido algo idéntico, perfectamente regular. Solo algunas puntas minúsculas del cielo se movían por vías inflexibles. *Eso* era el orden. Fue mucho más sorprendente descubrir que también allí algo no regresaba, o regresaba, pero con ligero desplazamiento, para la Precesión. O, si no, eran los cálculos de calendario los que al final dejaban un residuo, un grumo de tiempo huido, una excedencia, también aquí, de la que en cierto modo se debía disponer. La parte maldita anidaba entre las esferas celestes.

Hay dos tipos de sustitución: una dice *a equivale a b*, e implica que *a* anule a *b*, lo mate, a veces para descubrir su funcionamiento; el otro dice: *a equivale a b*, pero de la misma manera que una esquirla de granito equivale a la montaña de la que se ha separado. En estos dos tipos de sustitución se bifurca una Y que ha vagado prolongadamente por el cosmos y que ahora se ha retraído en la almendra de la mente. El símbolo, no el de los lingüistas, sino el de los Misterios, pertenece al segundo tipo de sustitución, vuelve siempre a superponerse a una montaña invisible. Que el símbolo sea una crispación discontinua perennemente dirigida a lo continuo se revela en el origen de su nombre: *symbolon* es la reunión de las dos mitades de un trozo de madera o de loza; vuelve así a formarse una superficie lisa y compacta, apenas marcada por una lesión transversal. Más que la sustitución, a la que, de todos modos, debe rendir homenaje, el símbolo enseña la interpenetración, la superposición indisoluble de las cosas: símbolo es un fantasma que entra en otro fantasma, se mezcla con él, se disuelve en él, se evade. El símbolo arrastra consigo, *aurea catena*, todo lo que ha atravesado.

Todo cambia, según se acepte o no la «interpretación sacrificial de la vida», fórmula que Guénon ocultó en una breve recensión hecha en los «Études Traditionnelles» sobre un artículo de Coomaraswamy. Según esa interpretación, en efecto, «al tener los actos un carácter esencialmente simbólico, deben tratarse como soportes de contemplación (*dhiyālamba*), lo que supone que cada práctica implica e incluye una teoría correspondiente». Cada práctica, cada gesto, voluntario e involuntario: ¿qué hay, en efecto, más sacrificial que la respiración? Una tenaza invisible aprieta ahora cada instante, le obliga a una oblación perpetua. Pero ¿qué sucederá si nada se ofrece, si se arrincona el sacrificio entre las supersticiones? «La revolución, a través del sacrificio, confirma la superstición», advierte Baudelaire. Innominado, el sacrificio sigue exigiendo sus víctimas, vuelve a ser nómada y desplaza a todas partes los lugares de su culto. ¿Y por qué? ¿Es posible que la razón que ha prohibido el sacrificio no sea bastante fuerte para extirparlo? ¿O tal vez es cierto, como pretende Baudelaire, que la «superstición es el depósito de todas las verdades», y las verdades acaban por manifestar huellas del crimen?

El triple engaño del sacrificio. Hay un engaño hacia los dioses, que está en la sustitución de la víctima; hay un engaño hacia la víctima, el cuchillo oculto en las espigas, porque hasta el final se teme que se rebele; hay un engaño hacia los hombres por parte de los dioses, que exigen el sacrificio para garantizar la vida, y mientras tanto, en ese acto, dejan que se confirme la muerte.

El arroz arrojado a los esposos remite a los granos de cebada derramados sobre la víctima, que remiten a su lapidación, el modo de matar más seguro, porque hace que no sea necesario tocar a la víctima.

Paso del sacrificio al experimento. El sacrificio está totalmente basado en el presupuesto del otro, de muchos otros, invisibles, que responden a la *acción justa*. Lo que se ofrece, irreversiblemente, equivale a manifestar una disponibilidad hacia la escucha, una espera de la respuesta, que debería repetirse perpetuamente. El experimento está basado en el presupuesto de que la *acción justa* nace por acumulación. Se prueban mil gestos, en la incertidumbre y en la oscuridad, pero solo uno de ellos será la *acción justa*. Todos los demás, con la disipación de energía que implican, se pierden, son homenajes a un desconocido. A continuación, la aplicación al mundo de la *acción justa*, la posibilidad de repetirla perpetuamente llevarán a un incremento de fuerza que corresponde a la vida exaltada por el sacrificio.

Reprochaban a Guénon que escribiera como un contable de la metafísica, sin vibración, sin alma. Creían que no poseía inspiración. Pero Guénon no hacía más que obedecer al «precepto iniciático, y más especialmente

rosacruciano, según el cual conviene hablar a cada cual en su lenguaje».

Si borramos los nombres de los dioses, los mitos fundadores, los preceptos rituales, ¿qué queda del sacrificio? La discrepancia entre lo discontinuo y lo continuo, entre números racionales y números reales, y el reconocimiento de que continuo y discontinuo deben permanecer ligados.

La percepción sobre la que se basa cualquier mitología: el ciclo. Y el ciclo está escrito en el cielo, en el retorno de las constelaciones. El terror de la matanza es fundamentalmente terror de que no exista cielo, de que el animal no retorne, de que el astro no reaparezca. El ligero desorden en el cielo (la oblicuidad Eclíptica, la Precesión de los Equinoccios) corresponde al inmenso desorden sobre la tierra (la muerte).

La técnica no ocupa el lugar de la magia, sino el del sacrificio. Al igual que el sacrificio, es fundamentalmente un modo de controlar el peligro, que no solo es el conflicto violento dentro de la sociedad, sino el poder destructivo, y autodestructivo, dentro de la propia vida. La peste acaba por significar el conflicto entre los hombres de la misma manera que el conflicto entre los hombres acaba por significar la peste. El sacrificio impone una perfecta conciencia de la destrucción; si falta esta vidente atención, no existe sacrificio. La técnica se contenta con justificarse con razones de utilidad práctica.

Los procedimientos de la burocracia sirven a Kafka para iluminar ya no un determinado estado de degeneración de las leyes, sino su aparición auroral, su primer alejamiento de las aguas pantanosas, cuando lo abstracto y lo arbitrario relucían con toda su extrañeza frente a la naturaleza, que precisamente en esos tiempos se convirtió en la Aldea y aceptó servir en la fonda a los fatigados Señores que descendían ocasionalmente del Castillo.

El «campo de fuerzas entre la Torah y el Tao», que para Benjamin definía el lugar de Kafka, también era el lugar del propio Benjamin. Pero está claro que no se trataba de un lugar psicológico o especulativo: era la residencia saturnina, la zona celeste donde conviven el *řta* y el «océano oculto», donde la Ley está inmersa en la fluidez de las Aguas. En el fondo yace el *xvarnah*, la radiación de la Gloria, lo que Benjamin reconoció, exiliado por el mundo, en el *aura*.

En una carta a Robert Klopstock, Kafka propone dos variantes de la historia de Abraham: «Podría imaginarme otro Abraham, que sin duda no conseguiría convertirse en un patriarca, y tampoco en un buhonero: este Abraham se habría decidido a obedecer inmediatamente la petición del sacrificio, solícito como un camarero, pero no conseguiría llevar a cabo el sacrificio porque no puede salir de casa, él es indispensable, el gobierno de la casa necesita de él, siempre hay que ordenar algo, la casa no está a punto; pero si la casa no está a punto, sin este apoyo no puede salir, esto lo da a entender también la Biblia, porque dice: “Ordenó su casa”, y Abraham ya disponía antes de todo en abundancia; si no hubiese tenido la casa, ¿de dónde habría sacado el hijo, sobre qué viga habría dejado el cuchillo?

.....

»Y luego otro Abraham. Uno absolutamente empeñado en realizar el sacrificio de la manera correcta y que ha intuido de manera correcta el sentido de toda la historia, pero que no acaba de creerse que le corresponda exactamente a él, a ese viejo repugnante y a su hijo, ese joven sucio. No carece de la auténtica fe, la tiene, sacrificaría con el estado de ánimo justo, si llegara a creer que le corresponde exactamente a él. Tiene miedo de salir a cabalgar como Abraham con su hijo para convertirse por el camino en don Quijote. El mundo quedaría entonces horrorizado, si hubiera visto a Abraham, pero este Abraham teme que el mundo se desternillaría de risa al verlo. Pero no es el ridículo en sí lo que teme -o, mejor dicho, lo teme también, especialmente la risa unánime de todos-, sino que teme sobre todo que ese ridículo le haga aún más viejo y repugnante, y a su hijo todavía más sucio, todavía más indigno de ser llamado. ¡Un Abraham que aparece sin ser llamado! Es algo así como si el mejor alumno tuviera que recibir solamente el premio al final del curso y en medio del tenso silencio de la espera se adelantara el peor alumno de su sucio banco trasero, porque por error ha oído pronunciar su nombre, y entonces toda la clase suelta la carcajada. Y es posible que ni siquiera haya oído mal; su nombre ha sido realmente pronunciado, es el maestro que de ese modo pretende que el premio del mejor sea también un castigo del peor.

»Cosas terribles, basta.»

En una carta a Scholem, pocos meses antes de morir, Benjamin aludió a su último descubrimiento sobre Kafka: «... creo que la clave de Kafka estaría en manos de quien consiguiera *extraer de la teología hebrea sus*

aspectos cómicos. ¿Ha existido alguna vez un hombre semejante? ¿O tal vez conseguirías serlo tú?»

Con su habitual crudeza, Rancé recordaba en sus cartas que todos debemos considerarnos ovejas en el matadero, *tanquam oves occisionis*. Victor Hugo: «El evangelio convierte a Dios en un pastor. La Trapa, en un matarife.» Pero los pastores, que protegen su rebaño, poco a poco lo matan. La práctica laica del eufemismo, de la que aquí Hugo se hace voz, permite percibir únicamente la imagen idílica del pastor. Ninguna crítica del sacrificio, si nos situamos (como Hugo) al margen del sacrificio, altera la coacción a matar, que permanece silenciosa con todo su poder intacto. Solo algunos pueblos altaicos, pastores y ganaderos que practicaban el sacrificio, han sabido elaborar en una ceremonia la crítica más radical del sacrificio. «Los tártaros de la región de Minussink solían sacrificar al dios del trueno un caballo vivo. Después de permanecer en oración en el lugar del sacrificio desbridan al caballo y le dejan correr suelto. A partir de este momento el caballo es libre e intocable. Los buriatos ponen también una vasija de leche en el lomo de estos animales consagrados al trueno. El sacerdote que oficia el sacrificio salpica de leche el lomo del animal, al mismo tiempo que las cuatro direcciones del cielo. Después rodea al caballo de humaredas haciendo arder unas hierbas y la corteza de un árbol resinoso, ata luego unas cintas a sus crines, y finalmente deja al caballo en libertad. En el lugar donde la vasija de leche cae del lomo del caballo se hacen preces para alcanzar salud y éxito. Un animal consagrado de este modo ya no permanece a partir de entonces al servicio del hombre. Cuando el animal muere, se le atan las crines y la cola y se pegan después a otro caballo, que tendrá que sustituir al precedente.» Al hecho de desatar el nudo de la vida, que se efectúa con la muerte de la ornada víctima del sacrificio, solo puede oponérsele otro con fuerza equivalente: el de la bridas del caballo prisionero, que libera la vida en la vida. Pero esta, que es la única oposición adecuada al sacrificio, nace en el interior del sacrificio mismo, recorre sus mismos lugares, viste sus cintas, imita hasta el más mínimo de sus gestos; entonces las manos que estaban a punto de unirse en el estrangulamiento se unen en el gesto de soltar las bridas. El caballo desaparece en la taiga, o acompaña a la manada, pero como si fuera invisible, ya que nadie puede tocarlo y mucho menos usarlo. Nadie podrá venderlo, nadie podrá comprarlo. Ese caballo blanco es el Doble de todos los caballos, al cual la gracia permite descubrir junto a los otros; pero el Doble no puede ser usado, el Doble solo puede ser liberado. En el lugar donde se han soltado las bridas todo permanece como si el cuerpo inánime de la víctima estuviera presente, todavía siguen en el aire las humaredas del abeto rojo, ya que estamos en el lugar donde vale el principio «no hay humo sin dios», la vasija de leche ha caído al suelo y, según su posición, se lee el favor o el disgusto divino. Hasta las cintas en las crines mimetizan al caballo liberado en la víctima del sacrificio. Pero hay un último paso, vertiginoso, con el que la ceremonia del caballo consagrado responde a la metafísica del sacrificio: cuando muere, al caballo liberado se le cortan las crines y la cola y se pegan al que lo *sustituye*. Se alcanza aquí el centro del sacrificio, la sustitución, y se invierte esta máquina mortal en un compromiso de vida perenne; al sustituirse entre sí, en el curso de las generaciones, los caballos blancos son como uno solo, que no muere nunca. Ahí está el punto extremo de inversión del sacrificio, alcanzado en un tiempo remoto, en una zona del Asia central punteada por reliquias chamánicas, allí donde se consagran caballos blancos al trueno. El paso siguiente nunca ha sido dado. Ningún hombre ha sentido nunca que la mano de otros hombres le soltaban las invisibles riendas que rodean su cuello. Nadie ha sido nunca totalmente sustraído al uso de los otros hombres. Y ese «ser utilizado al servicio del hombre» está mezclado con el veneno del cambio, que lentamente, o a veces bruscamente, mata.

* * *

EL NIÑO ANTIRROMÁNTICO

Son fatales algunos necios geniales, que -casi sin saberlo- hacen vibrar en cada una de sus sentencias un tañido metafísico. Toda una civilización delega en ellos la tarea de pronunciar determinadas frases decisivas y reguladoras, que nadie más, sin embargo, quiere expresar en la plena crudeza de las palabras. En nuestra opinión uno de ellos fue Bentham, auténtico héroe de la Ahnungslosigkeit, de la falta de cualquier percepción de las Potencias:

«Directa o indirectamente, de una forma u otra, o de varias formas, o de todas las formas a un tiempo, el *bienestar* en el sujeto de todo pensamiento y el objeto de toda acción, por parte de todo Ser conocido, que sea, al mismo tiempo, un Ser pensante y sensible.»

«El dinero es el instrumento para medir la cantidad de dolor o placer. Los que no se consideran satisfechos por la precisión de este instrumento tendrán que encontrar, pues, otro que sea más preciso o, en caso contrario,

despedirse de la política y de la moral.

»Por consiguiente, que nadie se sorprenda o escandalice si observa que en el curso del presente trabajo yo valoro algo en términos de dinero. Esta es la única manera para medir cualquier cosa en partes alícuotas. Si no somos capaces de decir que un placer o un dolor vale tanto dinero, será inútil, en términos de cantidad, todo lo que puede decirse de ellos, y no existirá proporción ni desproporción entre delitos y penas.»

«La única medida constante que la naturaleza de las cosas nos ofrece es el dinero.»

«Aquí pido un armisticio a nuestro hombre de los sentimientos ya que por necesidad, y solo por necesidad, hablo y empujo a la humanidad a hablar en lenguaje mercenario.»

«Ahora bien, siendo el dinero el habitual instrumento del placer, está claro por incontrovertible experiencia que la cantidad de placer real está en todo caso en relación, según una u otra proporción, con la cantidad de dinero.» Esta proporcionalidad entre dinero y placer se afirma para añadirse inmediatamente después que no se puede precisar con exactitud: «En grandes cantidades, la relación entre placer y placer es, en cierto modo, menor que la relación entre dinero y dinero. No hay límite que el dinero no pueda superar; pero hay límites, y además bastante estrechos, más allá de los cuales el placer no puede continuar.»

Asistimos así a la paradoja de una unidad de medida afirmada con absoluta seguridad, pero que, en realidad, no se puede aplicar en todas las ocasiones, porque la oscilación de las circunstancias también hace oscilar continuamente la proporcionalidad entre ambas series (dinero y placer). Y si en dicha correspondencia es posible establecer alguna ley, será justamente la que afirma una diversa *ratio* en la progresión entre las dos series.

Los pasos decisivos:

- a) establecer la necesidad de una unidad de medida;
- b) descubrirla en el dinero;
- c) trasladar lo limitado a lo ilimitado.

Bentham destruye la correspondencia con la observación de la diversa *ratio* entre las dos series, pero para reafirmarla inmediatamente después; con este artificio excluye todas las zonas en las que se plantea el problema del límite (los *grandes* placeres y las *grandes* cantidades) para insinuar que el ámbito *normal*, regular y legal es justamente aquel donde la proporción aún se respeta, el ámbito, por tanto, de los *pequeños* placeres y de las *pequeñas* cantidades: «Con todo ello, es cierto en medida suficiente para la práctica en relación con las proporciones que se presentan habitualmente (*variante*: en relación con las pequeñas cantidades) que *ceteris paribus* la proporción entre placer y placer es la misma que entre suma y suma.» Para que la sociedad esté bien ordenada, tendrá que considerar los *grandes* placeres como hostiles y perturbadores en relación con el conjunto. Pero no porque oculten la fuerza de lo ilimitado. Sino por el contrario: porque obligarían a reconocer que la fuerza de lo ilimitado se oculta en el propio dinero.

John Stuart Mill, primer conejillo de Indias de una educación rigurosamente benthamiana, totalmente regulada por el cálculo de las utilidades, no reaccionó con un suntuoso delirio, como le habría de suceder en análoga situación al presidente Schreber. Consiguió, por el contrario, escribir un ensayo magnánimo sobre Bentham. La ostentación del respeto, unida a la lucidez, guía sus palabras, que involuntariamente revelan más de lo que pretenden. Mientras tanto, nos ofrece la más adecuada definición del Maestro, presentándolo como «el gran *subversivo*», y en especial «el principal pensador subversivo de una época que desde hace mucho tiempo ha perdido todo lo que se podía subvertir». Bentham era la primera *tabula rasa* viviente, un niño obtuso e insolente que no podía tener dudas porque no tenía, ni adquiría, experiencia. «Él no tenía experiencia, ni interior ni exterior; el tenor tranquilo, siempre igual, de su vida y la cordura de su mente le excluían de una y de otra. Jamás conoció prosperidad y adversidad, pasión y saciedad; ni siquiera tuvo las experiencias que procura la enfermedad; desde la infancia hasta los ochenta y cinco años vivió siempre con buena salud, como un niño. No conoció el abatimiento así como tampoco la opresión del ánimo. Jamás percibió la vida como un peso doloroso y debilitador. Fue un niño hasta el final. La conciencia de sí mismo, este demonio de los hombres geniales de nuestro tiempo, de Wordsworth a Byron, de Goethe a Chateaubriand, esa conciencia de sí mismo a la que nuestra época debe tanto de su alegre y de su triste sabiduría, jamás se despertó en él. Nunca llegó a saber cuánta parte de la naturaleza humana estaba adormilada en él, ni nosotros podemos saberlo. En ningún momento tuvo ocasión de sentir las invisibles influencias que actuaban sobre él, y por consiguiente sobre sus semejantes.» Con Bentham, el niño antirromántico, había nacido un auténtico *hombre nuevo*: el que nada sabe, calcula todo y, finalmente, resuelve todo.

Bentham es el autodidacta feliz. El cálculo de los placeres borra el incalculable pasado, con su saco de espectros que turban las sumas y las restas. Pero son raros los casos como el suyo, tan impermeables. Con mayor frecuencia el autodidacta va acompañado de un siniestro extravío, el de Blanqui en el presidio de Fort du Taureau, que proyecta el cosmos en la mente, ve que «las formas son innumerables, los elementos son los mismos» y el cosmos, por consiguiente, es un montón de duplicados.

Allí donde no hay iniciación, está el autodidacta. Allí donde el saber no es una sabiduría transmitida en una experiencia, todos están abandonados a una universidad que es un apartado de correos.

E***: Nuestro destino está gobernado por dos momias: la de Lenin en su mausoleo y la de Bentham en Londres, University College.

* * *

LÍMITES

La historia de las Luces niega tranquilamente el límite. Como su dios es la convención, como todo es material sobre el cual opera la convención, se tratará como máximo de cambiar la convención, cada vez que aparecen resistencias. Pero todas las convenciones tienen en común la *fe* en la convención, y el material puede rebelarse un día precisamente contra esa fe. Entonces reaparece el límite, figura ahora exótica, desvelada y venerada en Grecia, mientras se preparaban los primeros procedimientos para borrarlo. Hoy lo tenemos de nuevo enfrente: es la figura más inquietante, el recuerdo más ambiguo. Simone Weil fue la única que tuvo la lucidez de reconocerlo con su nombre. Quien no lo ha reconocido en el pensamiento se ve obligado a verlo resurgir en los hechos, traducido y camuflado en las jergas de los sistemas, de la complejidad, del control. O, en caso contrario, en la angustia de un material que mengua, de una fuerza irreversiblemente consumida, de una ausencia invencible. Y cada vez resuena el antiguo exorcismo: encontraremos nuevas convenciones, intervendremos con severas correcciones de método. El círculo se repite, pero cada vez más estrecho, en espera de que se ciña a sí mismo en un nudo corredizo.

La sociedad del intercambio se basa en la transgresión del límite, pero no acepta ese estado de natural fragmentación en que acaba por encontrarse en todo momento. No lo acepta porque mantiene como punto de referencia la totalidad. No importa que la imagen sea incesantemente diversa, importa que tenga siempre un marco, y que el marco, en la medida de lo posible, sea siempre el mismo. En caso contrario las imágenes se esparcerían por los pasillos. De la totalidad acabada e insuperable del canon se pasa así a una totalidad que enmarca cada fragmento como su *telos*; cada fragmento sería provisional, en espera de un todo prometido, que lo redimiría. El progreso: una idea débil y casi inocua en su imprevisión, si detrás de ella no se delineara una vez más la acuciante realidad, que impone un vínculo no dominable, ávido, ligado a una realidad que opera como continua rescisión de vínculos.

El paso del mundo del canon al de la convención se realiza con la sustitución del «límite sagrado» por la «barrera», como aclaraba Marx los *Grundrisse*. Cambiar un canon quiere decir cambiar un mundo. Cambiar una convención quiere decir, en el interior de ese mismo mundo, obtener resultados diversos. Y los resultados se confrontan en razón de su eficacia para el desarrollo. Violar «el límite sagrado» quiere decir abandonar un orden que es social porque es el orden del mundo. Abatir una «barrera» quiere decir proponer un nuevo procedimiento.

Monsieur le Capital crea una naturaleza artificial, que se impone como aún más natural que la naturaleza. A través del crédito, el capital crea la ilusión de poder ser autocreación continua, en lugar de ser autocreación obstaculizada, periódica, como la de la naturaleza. La crisis que afecta al capital es justamente *cíclica*, es Madame la Terre que se hace recordar y lacera la apariencia de la naturaleza artificial. También aquí se advierte el esoterismo manifiesto del capital: la autocreación continua aparece al final de la iniciación. Pero *la inversión* pretende que sea declarada como realidad inmediata e inmediatamente perceptible.

El capital es definido por Marx como incesante abatimiento de barreras, «donde el único presupuesto es ir más allá del punto de partida». Al mismo tiempo, Marx se agazapa al acecho del momento (próximo) en que el capital encontrará su propio límite. Pero ¿cuál es el *limite* de lo que derriba perennemente los *límites*? El propio

Marx, con el fragor de sus vituperios, ocultaba dificultosamente el más insidioso temor: que dicho límite *no* existiera. Y en la indignación de Rosa Luxemburg contra Tugan-Baranowski afloraba el mismo temor, mucho más inocentemente: «Está claro que una vez admitida la ilimitada acumulación del capital, queda demostrada también la ilimitada vitalidad del capital.» En realidad, en el aparato especulativo de Marx estaba completamente ausente el *πέρας*, o cualquier otra noción severa del *límite*. El desarrollo aparecía, por definición, indefinido. Mejor dicho, era precisamente esa suposición del movimiento incesante la que suscitaba repentinos lirismos. Y una vez más será Luxemburg quien los manifestará de la forma más clara y transparente: «Debería entonces mostrarse con absoluta evidencia que el modo de producción capitalista, que pretende empujar la técnica a su máximo desarrollo, alza en realidad una elevada barrera social al progreso técnico por culpa del beneficio que está en su base, mientras -una vez derribada esa barrera el progreso técnico avanzará con tal fuerza que, ante ella, las maravillas técnicas de la producción capitalista podrían parecer un juego de niños.» Al *mal* abatimiento de los límites se contrapondría entonces ese *bueno* e irrefrenable. Reunidos desde siempre, niños arrogantes, capitalismo y socialismo juegan el mismo juego, si bien con agrias diferencias de estilo, «formas gemelas y rivales de una única e idéntica fe».

* * *

PROCESO

Entiéndase con esta palabra lo que Adorno-Horkheimer llamaban *Aufklärung*, Nietzsche llamaba *Nihilismus*, Heidegger *Nihilismus* y *Metaphysik*, Marx llamaba *Kapital*, Monsieur Homais llamaba *progrès*, Guénon llamaba *règne de la quantité*, Freud llamaba *Unbehagen der Kultur*, y Spengler (así como Wittgenstein) llamaba *Zivilisation*. Y se trata también del lento movimiento del *absolutes Wissen* descrito por Hegel («porque el ello debe penetrar y digerir toda la riqueza de su sustancia»). Esto significa recortar dentro de la historia global una figura de la historia occidental, dentro de la cual se desarrolla una secuencia de los hechos y transformaciones, en condiciones de laboratorio. No se acaba de saber en dónde se origina la secuencia, no se acaba de saber en qué desemboca. Existe, en cambio, un notable acuerdo, aunque detrás de términos y valoraciones cada vez diversas, sobre los diferentes pasos que se producen dentro de la secuencia, en una reacción en cadena. Pasos verificables en cada zona. Chopin y la merchant bank.

Lo que queda todavía por concebir: un proceso que posee su indudable dirección, y esta dirección posee un signo, pero ese signo ya no es un más o un menos, como pretenderían respectivamente Condorcet y Joseph de Maistre, sino un signo semejante a un animal de los bronce Shang, que incluye en sí otros muchos animales, entre los cuales se reconocen también el más de Condorcet y el menos de Joseph de Maistre, ahora, sin embargo, enganchados, entretejidos, añadidos a otros muchos signos que no poseen una lectura obvia. Y este signo complejo es el que nos desafía a su desciframiento, discordante de cada una de sus partes.

¿Cuál es la primera negación del todo? Una negación que no niega un detalle, sino un carácter del todo: niega la interdependencia del todo. De este paso descienden los sucesivos: una vez negada la interdependencia del todo, el mundo permanece dividido en agregaciones más o menos vastas, más o menos estables, de las que -ocasionalmente- se desvinculan elementos concretos para convertirse en autónomos.

Este proceso de los elementos de *convertirse en autónomos*, de sustraerse a la autoridad y a la pertinencia del contexto, es el proceso que durante unos decenios fue llamado «nihilismo». Igual que en una progresiva liberación de sustancias aisladas de un contexto que las incluía todas. Y, una vez liberados, esos elementos intervienen también *sobre* el compuesto. Intervienen fundamentalmente en un sentido: contribuyen a corroerle posteriormente.

* * *

GLOSAS A MARX

La perpetua ambivalencia de Marx respecto a lo moderno se manifiesta explícitamente tan pronto como el discurso se detiene sobre el mundo antiguo. Ahí, acostumbrados ahora a la furia de las saetas moralizantes de

Marx sobre la perversión que le rodea, deberíamos encontrarle más sereno y pacífico, pero no es así, y, mejor dicho, es ahí donde revela su máxima inquietud: «Por consiguiente, la antigua concepción según la cual el hombre, sea cual sea su limitada determinación nacional, religiosa y política, es siempre el objetivo de la producción, parece muy elevada respecto al mundo moderno, en el que la producción se revela como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción.» Pero solo «parece» más noble y elevada, porque, en realidad, Marx lo contempla con visible disgusto, y no, una vez más, por razones humanitarias (porque, por ejemplo, el mundo antiguo se sustentaba en la esclavitud), sino porque ese mundo no es suficientemente poderoso y, sobre todo, no está construido de manera que su funcionamiento exalte necesaria y automáticamente la fuerza, prescindiendo de la dirección a la que se aplica. En efecto, si se observa la «riqueza» en su fisiología, es mucho más *rica* (¡y harto más *interesante!*) que ese devoto servicio del hombre que opera en el mundo antiguo, donde «la investigación tiende siempre a establecer el modo de propiedad que crea los mejores ciudadanos». Es evidente que el mundo burgués de la riqueza no se preocupa gran cosa por crear ciudadanos virtuosos; en todo caso, amplía la *comédie humaine* hacia cualquier tipo de monstruosidad, pero por el contrario «si la riqueza es despojada [Marx, en uniforme de oficial, visita en su camerino a la cocotte y vislumbra finalmente, detrás del frágil biombo, la antigua y más que antigua, ¡incluso moderna!, suavemente opaca desnudez] de la limitada forma burguesa, ¿qué es sino la universalidad de las necesidades, de las capacidades, de los placeres, de las fuerzas productivas, etc., de los individuos, generadas en el intercambio universal? ¿Qué es, sino el pleno dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, tanto sobre las de la llamada naturaleza como sobre las de la propia naturaleza?» Aquí, eliminada cualquier timidez, se manifiesta finalmente el profundo sentimiento de Marx: la antigüedad, sí, hermosas estatuas, bellos versos que se pueden citar, héroes, tumbas y columnas, etc.; pero qué angustia e indefensión, si pensamos en la majestuosa riqueza burguesa, en las violentas abstracciones de las que nace, en sus inmensos almacenes, que solo en apariencia están llenos únicamente de cosas; una mirada penetrante ve en ellos fantasmas de necesidades, placeres, calidades, fuerzas, cada vez mayores, recogidos dentro de una nebulosa que late y se expande. Recordemos que Marx es fundamentalmente ávido. Quiere más de todas las cosas. Desconfía de la calidad, cuando no es el mero sello de la mayor cantidad; incluso en el caso de que la calidad existiera por sí sola, siempre sería menos admirable que una cantidad que amenaza siempre con aumentar. Aquí late el corazón secreto de Marx: no el schilleriano de la pertenencia soñada a una comunidad buena, de la superación de las decisiones malignas, de las briznas de hierba repugnante. No, aquí reside el orgullo del «dominio» total, dominio de momento sobre la «llamada naturaleza», hasta que más adelante llegue también la ocasión de situar en su sitio a la «auténtica naturaleza». ¡Esta es promesa de fuerza, es la embriaguez de la Nada que mueve la máquina, mezcla inagotable, liberación de potencias! E incluso la idea de un proceso que posee el fin en sí mismo, y que Marx ha tachado de infame en centenares de páginas de análisis en tanto que máxima perversión del mundo de las mercancías, pues bien, incluso esto aparece ahora como algo mucho más exaltante que el «infantil» y limitado, aunque bienintencionado, mundo de la antigüedad.

Marx prosigue así, después de la frase acerca del «dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza»: «¿Qué es [la riqueza] sino la exhibición absoluta de sus [del hombre] dotes creadoras, sin más presupuesto que su precedente desarrollo histórico, que convierte en fin en sí mismo a esta totalidad del desarrollo de todas las fuerzas humanas como tales, no medidas sobre un metro *ya dado*, en la que el hombre no se reproduce en una dimensión determinada, sino que produce su totalidad?» Vemos reaparecer aquí una vieja obsesión: la unidad de medida. Pero la situación, una vez más, está invertida: el mundo antiguo tenía, como referencia, un *canon* del hombre, y esto parecería ser una condición utópica de la sociedad, que posee en sí una medida de la perfección; el mundo moderno, por el contrario, no acaba de saber qué hacer con la perfección: su sola unidad de medida es el tiempo de trabajo, y entiéndase de trabajo abstracto, una unidad vacía, carente de particularidades: pero es justamente esa unidad vacía la que permite al hombre *producirse* (atención: no *reproducir*) a sí mismo en grado inaudito para cualquier otro mundo. Es evidente, en este punto, qué lado, qué partido elige Marx; habla aquí, casi brutalmente, su amor por lo moderno, por su capacidad de multiplicarse y exaltarse sin un plan, en cualquier dirección. Porque su único objetivo es la *totalidad*, la inmediata posesión de la totalidad, no ya un canon que *corresponda* a la totalidad. Para alcanzar la totalidad se pueden acumular elementos en todos los lugares, en los desvanes, en los sótanos, en los pisos principales. Vicios y virtudes, todo sirve, con tal que sean grandes cantidades. La humanidad se convierte en un inmenso puerto donde afluyen especies y productos coloniales. No se exige un orden, se exige únicamente la multiplicación continua hasta la saturación de la totalidad.

¿Y cuando la totalidad exista? Entonces reaparecerán las preocupaciones y las delicadezas humanistas: el hombre que pesca por la mañana y toca la flauta por la noche, el hombre «omnilateral», que se niega orgullosamente a quedar desprovisto de alguno de sus innumerables tentáculos. Pero también aquí acecha una sorpresa que estropea cualquier *image d'Épinal*, este hombre total -Stirner lo advirtió en seguida- mucho más que el obrero virtuoso, educado en las escuelas técnicas y en la fábrica, debería florecer en la monstruosidad total,

entre el Minski de Juliette y el Mychkin de Dostoievski. Todo el resto es Kitsch humanitario, más cerca de Homais que de Fourier (y ambos, a su vez, tampoco están tan alejados).

En otro lugar late, sin embargo, la pasión de Marx, en otro lugar le sentimos lleno de fervor lúcido ante lo demoníaco del *proceso*. Le fascina el proceso y no, claro está, el resultado. La construcción de la fuerza del vacío. Y aquí reaparece también la oposición fundamental entre los dos mundos. Releamos la frase final del pasaje citado: «En la cual [totalidad del desarrollo] el hombre no se reproduce en una dimensión determinada, sino que produce su totalidad.» Así pues, la oposición última está entre *reproducir* y *producir*. Reproducir es el verbo del mundo del canon, dominado por los ritos que se proponen en cada ocasión reconducir precisamente el proceso a un orden, *reproducir* un orden, el del *řta*, que rige el cosmos, tanto como la sociedad. Producir es el verbo del mundo del intercambio hegemónico, donde lo esencial es disponer de un artificio del funcionamiento capaz de que el despliegue del proceso suponga -¡en cualquier caso!- un aumento de poder. Esto sucede precisamente porque la dirección de la producción *no* es determinable y está, en realidad, descuidada, mientras que todo el estudio se concentra fundamentalmente en la intensificación y la ampliación de los artificios del producir. En efecto, solo en su evolución se alcanza a descubrir un desarrollo consecuente.

El mundo del producir no conoce modelos y no se plantea límites. Porque su límite solo puede ser el todo. De la máxima fragmentación, provocada por la ausencia de modelos, quiere converger hacia la máxima unidad, que es la de un todo inmediatamente poseído, y esta pretensión de totalidad aletea, como un fantasma, en cada movimiento del proceso, aunque solo sea porque la ausencia de la totalidad provoca una peculiar angustia. Ese fantasma aleteante, curandero provisional, es el Kitsch.

(«En la economía política burguesa -y en la época productiva que corresponde a ella- esta completa enucleación de la interioridad humana aparece como vaciamiento completo, esta universal objetivación aparece como total extrañamiento, y el derribo de todos los objetivos unilaterales y determinados aparece como sacrificio del objetivo autónomo a un objetivo totalmente exterior. Gracias a ello, por una parte, el infantil mundo antiguo aparece como mundo superior. Y, además, lo es, siempre que se busque la figura cerrada, la forma y una determinada delimitación. Ese mundo es la satisfacción de un punto de vista limitado; mientras el mundo moderno nos deja insatisfechos o, en caso contrario, allí donde nos deja satisfechos, es *vulgar*.» Atención, calma: es posible que aquí nos estemos acercando a uno de los augustos secretos del Kitsch: arte de lo limitado y de lo canónico, de las medidas concedidas a un orden cósmico, oculta, por el contrario, un movimiento devorador y «carente de consideraciones». «Vulgar» es lo que vive el fragmento como totalidad, que reposa en el fragmento con expresión ahíta, firme y legal, entonces se alza el simún del inagotable *haine du bourgeois* para vengarse. ¡Sin embargo, el Kitsch siempre ha acompañado el arte! Sí, pero para fijar su sombra biológica había que llegar a la expansión planetaria del proceso, cuando la pareja abrazada frente al crepúsculo tenía que servir para curar la ausencia de cualquier modelo. El Kitsch antiguo alude a un secreto aún más contestado: la culpa que pertenece a cualquier cosa se convierte en imagen, el resonar de la violencia del acto de dar un nombre.)

Marx, al referirse a los orígenes, consideraba la tierra oscilando entre dos visiones: «prolongación del cuerpo» del hombre o su «gran laboratorio», «arsenal», «material de trabajo». Son dos modos antitéticos que siguen chocando en el interior del pensamiento; por una parte, la cadena analógica de las correspondencias simbólicas, que envolvería la tierra tan pronto como se la considerase «prolongación del cuerpo» del hombre (y eso se desprende de cómo, pese a la incesante secularización, términos como «corazón», «cerebro», «carne», siguen siendo polos simbólicos); por otra, la disociación iluminista, el uso experimental del todo, la ausencia de presupuestos; su imagen es el «gran laboratorio». Pero la atención (y la pasión) de Marx está dirigida siempre al segundo polo. Da por sentado la existencia del primero, pero evidentemente le aburre precisar sus modalidades; le basta con plantear, al principio y al final -pero aquí es más embarazoso-, una condición de *pertenencia*, y en todo lo que se produce entre esos dos estadios un número notable de estados de separación. Marx los analiza con inagotable y turbulenta voluptuosidad, remitiéndose siempre con elocuencia a algo perdido o a algo que hay que recuperar. Pero su elocuencia se detiene -e irrumpe la distracción- apenas alcanza la ocasión de precisar qué es lo que exactamente se ha perdido, qué es lo que exactamente se podría recuperar. Todo ello no implica que Marx haya dado dos definiciones incompatibles de la «tierra» de los orígenes; son, en realidad, discordantes y contradictorias, pero cohabitan perennemente en la historia, la una es la presencia oculta de la otra. Marx demuestra precisamente toda su agudeza al afirmarlas *juntas*. Porque el gesto divinizador, la laceración de las correspondencias, también opera desde siempre allí donde se ha instaurado el orden de las analogías. Mejor dicho, ese orden puede considerarse como una *respuesta* conciliadora, una sutura de las correspondencias, que sigue ritualmente a cualquier laceración.

«Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en tanto que relaciones propias, comunes, están también sujetas a su propio control común, no son un producto de la naturaleza, sino de la

historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades en las que *esta* individualidad se hace posible presupone justamente la producción a partir de los valores del intercambio; esta produce, por primera vez, junto con la universalidad, el extrañamiento del individuo respecto a sí mismo y a los demás, pero también la universalidad y la omnilateralidad de sus relaciones y capacidades. En los estados precedentes de su desarrollo, el individuo concreto aparece más acabado, precisamente porque todavía no ha elaborado la plenitud de sus relaciones y aún no se las ha planteado frontalmente como un conjunto de fuerzas y de relaciones sociales independientes de él. Es ridículo lamentar esa plenitud originaria, de la misma manera que es ridículo pensar en que se debe permanecer en esta posición de total vaciamiento. La concepción burguesa nunca ha conseguido ir más allá de la contraposición con esa concepción romántica, y por consiguiente la acompañará como contraposición legítima hasta su feliz final.» Este pasaje contiene una exaltación de la función metafísica del capital que supera grandiosamente todas las demás que conocemos. Los restantes apologistas no tienen la clarividencia de Marx, ni se atreven a atribuir a los tráficos que defienden semejante capacidad evocadora. Hasta el Universo, este viciado primogénito de la era burguesa, es hijo aquí de la «producción a partir de los valores del intercambio», y de nada más. Marx desdeña (aunque esté dispuesto a dedicarle una hipócrita lágrima por la pérdida «plenitud originaria») la conexión comunitaria de todos los estadios precedentes, porque sabe que son fatalmente *bornés*. Y para Marx la *Borniertheit* es vicio supremo, peor que cualquier vacuidad: es la amenaza permanente, el hostil recuerdo del gueto.

La «plenitud originaria» no es *πολύτροπος*, no es «omnilateral», dice Marx (pero ¿Ulises es o no es «originario»? Pregunta que sigue sin respuesta). En el otro extremo de la historia, vemos que, en su máximo florecimiento, la esencia del individuo sí es universal, pero totalmente vacía, vacua, hueca, resultado de un proceso imparable de vaciamiento. La cuestión antropológica se plantea entonces en los siguientes términos: ¿qué hacer con ese «total vaciamiento», sin abandonarse a un fatuo reclamo a la pérdida «plenitud originaria» (y aquí Marx quiere liquidar sarcásticamente en una frase toda la crítica reaccionaria, grande y pequeña, a la burguesía)?

En este momento, el aparato de la dialéctica aparece enormemente útil una vez más, en toda su embarullada intervención. El desarrollo rellenará lo que el desarrollo ha vaciado. Se hablará del «desarrollo universal de los individuos», en lugar de las relaciones de producción. En lugar de un vaciamiento real se plantea así una expresión vacua, que, sin embargo, acude a la cita con las inclinaciones de una época que, más que cualquier otra, quería «hacerse por sí sola». Basta evitar determinadas preguntas: ¿y si lo concreto (lo singular), áspero, se niega? ¿Y si lo universal solo tolera subsistir en condiciones de perfecto vacío? En torno a estos puntos, Hegel ya había realizado un escamoteo magistral. Ahora lo repetiría Marx, con modales más bruscos y con una práctica mucho menor de la historia de la filosofía. Y todavía se realizaría innumerables veces más, con modales cada vez más brutales, por nietos cada vez más infaustos, cuadros viajeros de la Tercera Internacional o herederos de alguna Bizancio negra, que aspiran los humos sacrificiales de los Politécnicos en espera de transformar su sabana en un sanguinario Roussel, empapado de asesinatos, para bautizar una tardía entrada en la Historia.

(La tosquedad, perfectamente templada, de esta doctrina le asegura aquella supervivencia que implica una amenaza para quien no la celebra. Se trata de una tosquedad especial, *predispuesta* a la práctica, ya preparada para la aplicación. Es sin duda un pensamiento tosco, pero procesual, en el doble sentido, jurídico y físico, de la palabra. Contribuye al proceso general de lo existente, sometiéndolo, entre otras cosas, al proceso. La justicia de la historia, que incluso puede llegar a ser «justicia revolucionaria» si el momento se presta, es un expediente precioso para hacer adelantar las prácticas de la práctica. La teoría no se limitaba a dar una nueva dignidad teórica a la praxis, sino que ya era praxis de hecho, y obviamente camuflada de Ciencia; aquí la palabra «materialismo», en el guiño de la estatua, bifronte, histórico y dialéctico, ofrecía servicios insustituibles.)

No siempre Marx se abandona sin miramientos a la adoración del desarrollo. A veces, detrás de esa palabra, vislumbra inevitables divergencias. Hay pasajes en los que se acerca peligrosamente a establecer una cesura entre los dos modos del desarrollo, uno perverso (el del capital) y uno bueno (el que viene detrás del capital), bajando de ese modo la guardia.

Alcanzada su plenitud, la sociedad basada en el valor de cambio se formula del siguiente modo: «Cada individuo posee el poder social bajo forma de una cosa [el valor de cambio].» En la frase sucesiva se presenta, en su máxima sobriedad, el salto revolucionario: «Arrancad a la cosa este poder social y tendréis que darlo a personas sobre personas.» Perfecta consonancia, en este caso, con la tesis de Dumont: si la primera peculiaridad de lo moderno (pero ¿cuántas *primeras* peculiaridades existen?) ha consistido en atribuir preeminencia a la relación hombre-cosa, al revés de lo ocurrido en todas las demás sociedades, dirigidas fundamentalmente por la relación hombre-hombre, el abandono del orden del valor de cambio significará también un retorno a la preeminencia de la relación hombre-hombre. Y aquí Marx ofrece una de tantas formulaciones de los estadios de

la sociedad, como no encontraremos en los manuales del marxismo-leninismo. Aquí, en efecto, afloran claramente las articulaciones conceptuales:

a: «Las relaciones personales de dependencia (en un primer tiempo totalmente naturales-espontáneas) son las primeras formas de sociedad, en las cuales la productividad humana se desarrolla únicamente en un ámbito restringido y en puntos aislados.» Características: «relaciones personales de dependencia», como elemento decisivo, que prescinde de las relaciones con las cosas. Y aquí la dependencia queda confiada al *naturwüchsig*, crecimiento solitario, bosques y pantanos. Desarrollo «solo en un ámbito restringido»; el desarrollo tiene aquí un límite, un ámbito preestablecido, y en cualquier caso no abarca la totalidad de los intercambios; *fuera* subsisten, pueden subsistir otras modalidades.

b: «La independencia personal basada en la dependencia *de la cosa* es la segunda gran forma, en la que se constituye por primera vez un sistema del recambio social general, de las relaciones universales, de las necesidades omnilaterales y de las capacidades universales.» El individuo es categoría que se desarrolla en esta fase: individuo quiere decir relaciones de independencia de los demás sujetos. Pero con una condición: que esas relaciones coincidan con una total dependencia de las cosas: «Los individuos están subsumidos bajo la producción social, que existe como una fatalidad al margen de ellos.» Este hado encarnado por la pura existencia de las cosas se llama ahora «producción social». Así pues, está constituido por las cosas y por su producción. Respecto a la forma *a*, asistimos aquí a un abandono de la provincia, a una expansión de los límites hasta lo universal, total, general, a lo que se contraponen la peculiaridad del individuo.

c: «La libre individualidad, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, social, en tanto que su capacidad social, es el tercer estadio.» Así pues, en esta ocasión se trata de invertir de nuevo la relación cosas-personas, devolviendo las cosas (y por tanto la «productividad») a un estado de subordinación. Y aquí se estrecha el nudo corredizo: la productividad debería someterse a otra forma de productividad, llamada ahora «desarrollo universal de los individuos». Pero ¿qué se oculta detrás de esta forma de orgullosos librepensadores? La producción, nombre secular de este augusto y sagrado *desarrollo* de la Humanidad, sugiere únicamente una vía: tratar la propia humanidad como «material humano». ¿Cómo se creará entonces el incipiente hombre «omnilateral»? Será una parodia del Anthropos, un Anthropos progresista, un híbrido atroz entre Monsieur Homais y el Homunculus alquímico, producto de la aplicación de un modelo (el de la productividad en tanto que crecimiento indefinido) a los sujetos cada vez más «universales» de la sociedad. ¡Serán los únicos sujetos que *se mejoran* perpetuamente! Y recordemos que *improvement* era la palabra utilizada por Adam Smith para designar el «desarrollo».

Marx nunca deja de prometer alguna aclaración respecto a este delicadísimo punto, que, sin embargo, en todas las ocasiones y por motivos accidentales, debe ser *aplazado*-. «(Esta última asociación que se manifiesta basada en la “apropiación y control de los medios de producción” no tiene nada de arbitraria, presupone el desarrollo de unas condiciones materiales y espirituales sobre las cuales, en este momento, no podemos detenernos).» Y aquí seguimos todavía. Pero la negación, como siempre, es reveladora: Marx se preocupa inmediatamente de alejar la palabra «arbitrario» precisamente porque en ella reside el secreto de cualquier «hombre nuevo», como si ya vislumbrara las repelentes fisionomías de los héroes positivos que, unos decenios después, serían producidos con tanto celo. Y está claro que no eran arbitrarios, en la medida en que servían. Pero estaban contruidos por la arbitrariedad, como en un tiempo las cosas del valor de cambio.

«Para asegurar la intercambiabilidad de las mercancías, les contraponemos la intercambiabilidad misma vista como mercancía autónoma.» Nueva especie de Oriente, de ese fondo de Oriente que es el más puro y venenoso Occidente; llega la *intercambiabilidad* al mercado, y en breve tiempo cambia el aspecto de la realidad. La misma fuerza que ya actuaba en la «arbitrariedad del signo», en la práctica de la convención, en cada gesto de sustitución (x *equivale a* y), pero que todavía no había tenido la impiedad de formularse como entidad autónoma, se manifiesta ahora y se atreve a mostrar que, en lugar de dejarse subsumir y absorber en el contexto de las *demás* potencias, puede subsumirlas ella misma, considerándolas a todas ellas como sus aplicaciones parciales. El magister Aristóteles ya había dicho: «A decir verdad, todo se puede intercambiar.» Algunas *platitudes* dormitan durante siglos en las oquedades de la historia, pero cuando despiertan son mandíbulas que trituran.

«El material natural puro y simple, en la medida en que no lleva materializado *algún* trabajo humano, en la

medida, por consiguiente, en que es pura materia y existe independientemente del trabajo humano, no tiene ningún *valor*, ya que valor solo es trabajo material; tiene tan poco valor como los elementos universales en general.»

Como la máquina social sustituye enteramente la máquina de los στοιχεῖα τοῦ πόσιμον, es preciso que la propia naturaleza y sus elementos, hasta entonces receptáculos por excelencia del poder, sean totalmente desautorizados e indiferenciados entre sí, en tanto que «carentes de valor», no vitalizados por ese soplo originario que ahora se ha desplazado al trabajo vivo.

Mercancía es algo que se añade al uso inmediato, que implica una destrucción de lo inmediato y su recuperación en un proceso ulterior (el valor de cambio vuelve a transformarse en valor de uso). Su fundamento es un uso impropio del objeto, como en el caso de la metáfora respecto a la palabra. En el momento en que el objeto adquiere el carácter *secundario* de mercancía, la esencia de la mercancía hace que el objeto se revele como *primariamente* mercancía, o sea valor de cambio, y solo en un momento especial (término de la circulación, consumo), objeto de uso. Esta es una inversión producida por el cambio, pero sobre ella se sustenta *cualquier* cambio, a menos que la circulación no se produzca *en el mismo cuerpo*. Y el cuerpo de la comunidad es irreversiblemente lesionado por el contacto, en el intercambio, con el cuerpo de otra comunidad. Los caracteres que se arrojan contra el origen, lo remueven y lo arrastran en su juego, sin dejar de ser, en la apariencia, derivados, son también los caracteres *lejanos, de frontera* (el primer intercambio es entre comunidad y comunidad, en la frontera), que después repercuten en el interior con «acción disgregadora».

La *mercancía excluida* es una mercancía que pasa a ser *equivalente general* y por ello añade al propio valor de uso particular un segundo tipo de valor de uso, que ahora le es dado por su ser equivalente general. La mercancía excluida se convierte en objeto de deseo en tanto que equivale al intercambio. Aparte de los deseos particulares de objetos concretos, existe el deseo genérico del intercambio: «La mercancía excluida en calidad de equivalente general es ahora objeto de una necesidad general que deriva del mismo proceso de cambio, y tiene para cada cual el mismo valor de uso, de ser representante del valor de cambio, o sea medio de cambio general.» A través de la desviación de la *mercancía excluida* hemos llegado a identificar un objeto general del deseo, una unidad de medida del uso, y esto es precisamente, de manera irónica, la posibilidad genérica del intercambio. El corazón del deseo no es un objeto, sino la posibilidad de intercambiar objetos.

Toda la teología de la mercancía se despliega en un proceso al final del cual el valor de cambio vuelve a convertirse en valor de uso: este proceso es el *retraso*, el *Aufschub* de Freud, que genera toda la fantasmagoría de la mercancía, «la distancia que existe entre compra y venta». Y esta distancia es la forma genérica de la escisión y de la duplicidad, que «rompe límites del recambio orgánico social localmente arraigados por el tiempo y sacralizados por la larga tradición y por un necio sentimiento». Es «la forma general de la ruptura y separación de todos los elementos que estaban unidos en ese recambio social». Es la imposibilidad de la inocencia. Lo mismo puede decirse de la palabra, en tanto que se separa de la correspondencia, del parentesco, de la afinidad con lo que representa, en tanto que, sobre todo, se fija en un simulacro -la escritura-, que es totalmente extraño al cuerpo, y se afirma como existencia incorruptible y autónoma, como el «cristal del dinero».

Marx, prisionero del Enemigo que asalta: el cuerpo del adversario se le cae encima y le ahoga. Marx tiene la visión *definitiva* de esa máquina-para-derribar-los-límites que llama capitalismo, pero no pone en cuestión el *límite*, solo la *máquina*. Quiere proyectar una máquina mejor, que derribe los límites sin estropearse jamás, sin crisis. Tiene un conocimiento amoroso y pasional de la máquina capitalista, como un gran mecánico. Respecto al *límite* comparte las ilusiones de esa máquina. Lo que le ofendía no era tanto y únicamente la maldad que descendía del capital, sino el hecho de que el capital se disponía a convertirse en *un obstáculo* para la producción, una forma anticuada y esclerótica respecto a la enormidad de lo posible. Nadie ha soñado el sueño del capital con tanta fe como Marx. Marx ha contemplado el capital del mismo modo que el joven de provincia se *toma en serio*, con desesperante gravedad, los usos de la metrópoli. Y, cuando se ha sentido como Rastignac sobre la colina del Père Lachaise, ha soltado en el mundo algo que habría debido producir aún más ilimitadamente que esa vieja máquina para destruir los límites. El capital se había convertido en su Madame de Beauséant. De ella había aprendido los modales, de su mano había sido presentado en sociedad, pero ahora le resultaba marchita, un poco ridícula, condenada. Dirigió entonces la mirada a las debutantes del proletariado.

En lo que se refiere al desarrollo, podemos decir finalmente que Marx era más capitalista que el capital. Perspicaz y puntilloso, procuraba trazar por doquier los límites de esa fuerza que derriba los límites, quería llegar al punto desde el cual se habría podido contemplar la producción capitalista como una forma bornée,

tímida, atrapada en sí misma, y despreciarla así de la misma manera que el capital había despreciado las formas precedentes: «(...) *la forma extrema de extrañamiento*... contiene ya *en sí*, solo que todavía en forma invertida, cabeza abajo, la disolución de todos los *presupuestos limitados de la producción*, y crea incluso los presupuestos incondicionados de la producción y, en consecuencia, las condiciones materiales realizadas por el desarrollo total, universal, de las fuerzas productivas del individuo).» Aquí habla un vibrante demonismo, la voluntad de una autocreación ilimitada: llegados a la disolución perfecta, al hombre totalmente expropiado, se imagina rellenar finalmente ese vacío con el todo que el hombre jamás había sido. En una salvaje alucinación técnica, y ya no del idilio humanitario, desemboca la furia de Marx.

Marx jubiloso: «Así pues, el capital limita -como se expresan los ingleses, mediante un obstáculo artificial- el trabajo y la creación de valor, y lo hace por la misma razón por la que, y en tanto que, crea trabajo excedente y valor excedente. Plantea, pues, por su naturaleza un *límite* al trabajo y a la creación de valor, un límite que está en contradicción con su tendencia a dilatarlas al infinito. Y en la medida en que plantea su límite *específico* y al mismo tiempo tiende a superar *cualquier* límite, es la contradicción viviente.» El enemigo aherrojado en su límite. Pero que *el* límite subsista en la naturaleza y en la mente es algo que Marx no quiere percibir.

«*Existe fundamentalmente un límite, no inherente a la producción en general, sino a la producción basada en el capital.*» De ello se deduce que el capital «no es, como consideran los economistas, la forma *absoluta* para el desarrollo de las fuerzas productivas». Pero esa «forma absoluta» existe, es el sueño de Marx, de la misma manera que el de Hilbert será la axiomatización absoluta. Ningún Gödel ha intervenido para desilusionarlo.

«Hemos visto que la esfera de la circulación tiene un agujero, a través del cual el oro (la plata, en suma el material del dinero) entra en ella como mercancía de un determinado valor.»

El «agujero» es la autorreflexión. Entre todos los objetos existe siempre uno que representa la representación de los objetos. Y ese objeto concreto basta para comprometer cualquier orden de los que lo han precedido.

«Una cosa puede ser valor de uso sin ser valor. Así ocurre si su utilidad para el hombre no está mediada por el trabajo. Como, por ejemplo, el aire, la tierra virgen, los prados naturales, la madera, los bosques, etc.» De esta paradoja, que Marx formula al margen del *Capital*, desciende toda la articulación de un mundo. Sigamos la ceremonia: se delimita el espacio significante: es el del valor; tocamos su sustancia: es el trabajo; buscamos su unidad de medida: es el tiempo de trabajo (hasta aquí Ricardo); observamos su carácter: es, el trabajo abstracto, *sans phrase* (añadido decisivo de Marx), una noción vacía, que sirve para sellar un sistema en cada punto; «la *différence est le langage sensible de la ressemblance*» (Schwob); cuando se afirma la homogeneidad de los elementos, se elimina lo inconmensurable, de igual manera que la arbitrariedad (*en principe*) del signo en Saussure permite que subsista la lengua como sistema; o el falo primer significante, en Freud, permite que los cambios de la libido se desarrollen y se contabilicen. Al final, este sistema basado en el vacío reproduce la totalidad de la naturaleza; pero esta vez es *naturaleza trabajada*, madurada por el proceso alquímico de la producción (de mercancías, de signos, de fantasmas).

El *potlatch* está basado en la imposibilidad del *intercambio igual*: el intercambio debe ser desigual. Se niega la reciprocidad, porque es un engaño perenne. Solo en el mundo invertido de los iniciados subsisten los equivalentes, porque los iniciados comulgan en una epifanía común.

El *intercambio igual* es el intercambio místico, el de los gemelos, de la palabra transparente. La máquina del capitalismo impone el *intercambio místico* como *intercambio común*. «Los gemelos tienen la palabra justa, igual. Tienen el mismo valor. Son la misma cosa. El hombre que vende, el hombre que compra, también ellos son la misma cosa. ¡Son dos gemelos!»

El carácter de fetiche de las mercancías puede considerarse de dos modos: como engañosa superstición que sigue aleteando en el mundo cotidiano secularizado o como ocasión cotidiana para acercarse a la maravilla del fetiche. Marx tuvo la genialidad de percibir esa maravilla. Pero había en él un profundo sentimiento hacia lo maravilloso, porque sabía que solo era el inicio de lo tremendo. Y los que están expuestos a lo maravilloso no son creíbles ni utilizables. Cualquier soplo de las Potencias los arrastra consigo. Más vale destrozar lo maravilloso en su forma extrema, rompiendo los escaparates y enfureciéndose con las mercancías. Así Marx podría ofrecer su regalo a un grupo realmente obtuso, tranquilo y vibrante: enseñar cómo se hace saltar la cerradura de un mundo del que ha escapado cualquier maravilla -o yace por el suelo atravesada, y se muestra a los niños, como enemiga del pueblo.

LA CRUELDAD DE RICARDO

Entre Marx y los fríos y crueles teóricos que se *ponen del lado* del capitalismo reina una fraternal solidaridad. Y es la única solidaridad constante de Marx; reservaba casi siempre rencor y enfado para los teóricos del socialismo. De aquí procede la feliz concordancia con Adam Smith respecto a la discriminación entre trabajo productivo e improductivo; de aquí la defensa de Ricardo contra todos sus «adversarios sentimentales»:

«Ricardo considera con razón la producción capitalista como la más ventajosa en general para su tiempo, como la más ventajosa para la creación de riqueza. Quiere la *producción por la producción*, y esto es *justo*. Si se quisiera afirmar, como han hecho los adversarios sentimentales de Ricardo, que la producción como tal no es el fin, se olvidaría que la producción por la producción no quiere decir otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, y por tanto *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí mismo*.»

Pero el fin que se propone la sociedad querida por Marx *más allá* del capital es justamente el «*desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana*», su paso a esa «omnilateralidad» del «hombre total» que hasta entonces no había sido alcanzada. El capital, basado en la abolición de los límites, había sido, por consiguiente, demasiado tímido en abolidos; más allá del capital se abría la posibilidad de que la producción por la producción alcanzase su forma más radical, más intensa, más eficaz. Así pues, Marx quiere desplazar la concepción más lúcida y despiadada de la producción capitalista (precisamente la de Ricardo) a un contexto en el que el capital se haya hundido, porque él mismo se ha convertido en un obstáculo para la producción.

«A partir de cierto punto, el desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en una barrera para el capital, y, por tanto, la relación del capital en una barrera para el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo.»

La teoría de la tendencia a la caída de la tasa de beneficio sirve fundamentalmente para fijar un *point of no return*, donde el desarrollo se obstaculiza finalmente a sí mismo. Así el capital, que había sido la flecha misma del desarrollo, se convierte en una «barrera», como lo habían sido anteriormente las relaciones económicas que el capital había disuelto. Pero, si el capital era el *sujeto* de ese proceso de desarrollo que ahora se rebela contra él, ¿quién será el sujeto del desarrollo que derribe al capital? Marx deja vislumbrar en este punto la imagen del desarrollo como *plan*, como secuencia preordenada por los hombres que se han reapropiado de sus medios y de sí mismos. Pero la primera característica del desarrollo es que no puede ser preordenado, que es un continuo desfondamiento ciego, en la oscuridad, donde el resultado es una continua sorpresa, porque no existe un saber *superior* a la operatividad del desarrollo mismo. La otra gran fuerza de la sociedad moderna, el *control*, se delinea aquí detrás de las palabras de Marx, detrás de las penosas imágenes de los hombres que se reapropian de su destino, detrás de los cromos de la expansión feliz de los obreros que se convierten también en artistas y también en pescadores y tal vez también en policías. *Control* y *desarrollo* son, por el contrario, las fieras que se enzarzan en una lentísima lucha, tal vez mortal para ambos.

Ricardo y Marx eran teólogos enemigos, pero «honestamente», «científicamente» devotos del mismo Dios. Con qué indulgente ternura Marx observa los excesos, aunque siempre en la *justa* dirección, de Ricardo... «Ricardo, por ejemplo, que cree que la economía burguesa trata solo del valor de cambio, y se refiere solo esotéricamente al valor de uso...» Oh, qué noble error.

«Así pues, para su punto de vista, la dureza de Ricardo no solo era *científicamente honesta*, sino también *científicamente necesaria*. Por el mismo motivo, le resulta también totalmente indiferente que el posterior desarrollo de las fuerzas productivas hiera mortalmente la propiedad terrateniente o a los trabajadores. Si este progreso desvaloriza el capital de la burguesía industrial, que sea bienvenido. Qué importa, dice Ricardo, que el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo reduzca a la mitad el valor del capital fixe. La productividad del trabajo humano se ha duplicado. Aquí existe, por tanto, *honestidad científica*. Si la concepción de Ricardo, en su conjunto, habla en favor de la burguesía industrial, eso solo se produce *porque* y *en la medida* en que dicho interés coincide con el de la producción y del desarrollo productivo del trabajo humano. En los puntos en que se contraponen a ese interés, es tan *despiadado* respecto a la burguesía como en otros lo es respecto al proletariado.»

Así pues, Ricardo y Marx se ponían el primero del lado de la burguesía, y el segundo del lado del proletariado, pero *solo hasta que* esas dos clases ofrecieran la garantía del máximo desarrollo productivo. Y, de la misma manera que Marx imaginaba que Ricardo se situaba despiadadamente contra la burguesía, nosotros podemos imaginar que Marx se sitúa despiadadamente contra el proletariado. Porque el objetivo, ay, no es ni más ni menos que el *hombre*, o mejor dicho la especie, piadosa intención que el triste catecismo de Darwin ya corroboraba. Marx sacudía la cabeza, irritado: «Que este desarrollo de las capacidades de la especie *hombre*,

aunque en una primera fase se produzca a costa de la mayoría de los individuos humanos y de clases enteras de hombres, acabe luego por romper este antagonismo y llegue a coincidir con el desarrollo del individuo concreto, se adquiera únicamente mediante un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados, es algo que no entienden...» Lo entenderá, por el contrario, Nietzsche, que en los últimos años se lanzaba de vez en cuando, como un contable visionario, a planos y cálculos de clases, tipos humanos, naciones, generaciones que habrían debido ser sacrificadas, que habrían debido someterse dócilmente a un tremendo experimento.

* * *

GELDKRISTALL

En el interior del mundo de la analogía (que es, entre otras cosas, el mundo de las cualidades) encontramos emisarios de la digitalidad (el oro) y en el interior del mundo de la digitalidad (que es, entre otras cosas, el mundo de las cantidades) encontramos emisarios de la analogía (el oro).

Primer caso: «¿Qué presupone la diferencia solo *cuantitativa* de las cosas? La identidad de su *cualidad*. Por consiguiente, la medida cuantitativa de los trabajos presupone la igualdad de nacimiento, la identidad de sus cualidades.» Pero, en principio, no puede ser llamado para representar la convención (por consiguiente, la supresión de las cualidades) algo convencional (el papel moneda): se precisa un material que es tanto más preciso cuanto más se acerca a la anulación de las cualidades diferenciadoras, a la pura intercambiabilidad. La divisibilidad, la uniformidad, la invariabilidad («la única cualidad necesaria en una medida de valor es la invariabilidad», escribe Ricardo, pero basta *una sola* cualidad para afeor el reino de la cantidad), son los emisarios de la digitalidad que se presentan en el *oro*. Y Marx se irrita con los ingenuos que no lo entienden: «La investigación sobre los metales nobles en tanto que objetos de relación con el dinero y su encarnación, no queda en absoluto, como cree Proudhon, fuera del campo de la economía política, de la misma manera que la constitución física de los colores y del mármol no queda en absoluto fuera del campo de la pintura y de la escultura.» Finalmente: «The precious metals uniform in their physical qualities, so that equal quantities of it should be so far identical as to present no ground for preferring those one for the others. Eso no vale para ejemplo de equal numbers of cattle and equal quantities of grain.»

Segundo caso: el oro como emisario de la analogía en el interior del mundo de la digitalidad. Con gradual sorpresa, descubrimos que el proceso aniquilador de las cualidades descrito incesantemente por Marx para todos los *Grundrisse* y *El capital*, es equiparado constantemente al proceso alquímico que *produce* las cualidades. M-D-D-M y D-M-M-D son las traducciones económicas del *caput mortuum* y *quinta essentia*, y el dinero sustituye al *lapis*: «Es como si, por ejemplo, el descubrimiento de una piedra me procurara, de manera completamente independiente de mi individualidad, la posesión de todas las ciencias. Respecto a la riqueza (social), la posesión del dinero me sitúa en la misma relación en que la piedra filosofal me situaría respecto a las ciencias.» Así que también el oro mantiene aquí, en tierra extranjera, todo su majestuoso cortejo de asociaciones solares y reales, como centro latente de un sistema jerárquico de correspondencias. En el centro de un lugar neutro, indiferenciado y convencional, encontramos el esplendor más antiguo.

Durante siglos y siglos todas las cosas, todos los seres, aparecían y se movían acompañados de su propio Doble. En tiempos pasados, la presencia dominante era incluso el Doble, que el ser individual no hacía más que señalar. Después comenzó la lenta disgregación de los Dobles, su debilitamiento. Finalmente se refugiaron en la parte nocturna de la naturaleza y aceptaron tener esporádicos y siniestros reconocimientos. Pero nuevos Dobles, de otra especie, se difundían; era el valor de cambio que se multiplicaba y se superponía a las formas de todas las cosas. Y llegó a existir incluso un Doble que se transformó inmediatamente en cosa, sin que correspondiera a ningún cuerpo. Era el dinero. Y su peculiar carencia de un cuerpo al que vincularse le hacía más longevo. «Todas las mercancías son dinero caduco; el dinero es la mercancía imperecedera.»

3

Existen dos movimientos:

a: todo es material utilizable. El sujeto es un procedimiento. Convencionalismo absoluto. Quien actúa es el vacío que fija los términos del experimento. Delimita el objeto y opera sobre él.

b: todo está asociado. Interdependencia universal. Resonancia. Al tocar un elemento se actúa también sobre todos sus afines. Pero ¿cuáles son sus afines? Hay que suponer una sabiduría precedente, un canon.

No podemos prescindir de ninguno de los dos movimientos en ninguna de sus articulaciones. En la fase «tribal» (por tanto *b*), para Marx queda oculto, aunque presente y operante como un corrosivo invencible, *a*. En

la fase posthistórica, solo se reconoce el gesto de *a*, mientras *b* vive una vida clandestina y salvaje, pero irradia igualmente su poder sobre todas las cosas.

El dinero es el *signo del representar*, el signo del predominio alcanzado por el sistema del representar -o sea: de la convención, de la sustitución, del estar en lugar de, de lo intercambiable- sobre el sistema del corresponder -o sea: de la analogía, del símbolo (en el sentido místico), de la no discursividad, de la asociación, de la unicidad. El descubrimiento de Marx se refiere a esto, al paso del valor de cambio de potencia periférica y marginal a potencia primaria y central en el mundo moderno, su paso a potencia *capital*. Todas las formas de la vida reciben ahora la huella del cumplimiento de este proceso, todas subsisten *en el signo* del valor de cambio. Cualquier reflexión sobre estructura y superestructura es puro *blablabla* (palabra inventada por Céline), a punto para la Enciclopedia Soviética, una vez que se haya adquirido este paso en sus implicaciones: no hay ninguna necesidad de una sobreestructura que corresponda a una estructura condicionante. Basta decir que se vive *en el signo* del valor de cambio, y que el valor de cambio es el *nombre* económico de una fuerza que, en caso contrario, se manifiesta en la sustitución, en la convención, en el representar en general, bajo todas sus formas.

Un carácter siempre presente, pero siempre un poco oculto y un poco intersticial o periférico de la realidad, el carácter que ha vivido largo tiempo «en los poros de la sociedad», como los hebreos, el carácter que -para Marx- es el *hebreo* de cada sociedad: el valor de cambio se convierte en el transcurso de unos siglos (y Marx lo persigue de la Grecia antigua a la Europa de las manufacturas y a Balzac), en *el* carácter último de toda la realidad, al que todo *se refiere*, el fundamento de la percepción que impregna todas las cosas. Ese mundo en el que las cosas, para ser, deben ser también intercambiables es el mundo que Marx, y solo Marx, ha descrito concienzudamente en todas las fases de su proceso alquímico: M-DD-M, dinero como *caput mortuum*; D-M-M-D, dinero como *quinta essentia*. Es el mundo en el que seguimos viviendo naturalmente, que nos rodea desde siempre con una película invisible. Marx no nos ayuda con sus groseras, humanistas, repelentes, truncadas y elementales concepciones de la sociedad justa que *deberá* venir, sino con su descripción insustituible de la sociedad de la sustitución, del cambio, tal como es hoy, ahora, en todo momento, en la fijeza de su perenne expansión.

Cuando la propiedad inmobiliaria y terrateniente comienza a estar rodeada por el dinero, lo Inmutable reconoce su propia sumisión a la fuerza mutable del cambio. Este paso simbólico ya es perceptible en un panfletista del siglo XVII como Misseiden: «... entonces, antes de que se inventara el dinero, solo había una permutación de cosas móviles y mudables, como el trigo, el vino, el aceite y similares; a continuación, esa permutación se produjo con cosas inmóviles e inmutables, como casas, tierras y similares; fue una necesidad del dinero la de valorar en dinero cosas que no podían ser intercambiadas. Y así, poco a poco, todas las cosas acabaron por ser valoradas en dinero, y el dinero se convirtió en el valor de todas las cosas.» Si *todo* es divisible (en la medida en que todo es traducible en dinero, y el dinero *es* divisible), ya no subsiste nada inalienable. ¿Y qué es indivisible? La cualidad. Pero la cualidad, en tanto que forma parte de un objeto, se somete al régimen de todos los objetos, que es el de la traducibilidad en precio. Por dicho motivo, como máximo supondrá un precio más alto. La calidad se convierte en *lujo* y, como tal, dominable, divisible e intercambiable. El prestigio, que estaba en el origen de todo valor, la exuberancia primordial, se convierte en el valor de lo superfluo.

La calidad: heredera del prestigio. La unidad de medida del prestigio no es localizable. Prestigio es una fuerza que se manifiesta a través de emblemas, ordalías, mezclas con otras fuerzas. No disponemos de una unidad de medida de la fuerza: por lo menos de la que aún trataba Giordano Bruno, pero ya no Newton.

La clausura de la cavidad de las imágenes, del momento en que se incrusta en ella el «cristal del dinero», *Geldkristall*, parecería anunciar una irrupción de las imágenes en la realidad inmediata, una *coniunctio* que nos devolvería a los orígenes. Pero no sucede así; el cristal del dinero refleja solo las imágenes de la circulación (las mercancías), mientras su cara oculta, la que da al mundo de las imágenes, como un ojo de buey al océano, es una cara opaca: en esa vertiente el cristal del dinero solo ofrece la clausura indiferenciada. Se produce lo contrario entre los elementos de la circulación: la inserción del dinero entre ellos, cristal incrustado en la cavidad vacía de la circulación, como «equivalente universal», produce cambios que repercuten en toda la serie inagotable de las mercancías. Estas, que hasta entonces podían asumir cualquier forma, deben someterse ahora a una regla, deben responder por lo menos a tres requisitos:

- a) ser divisibles a voluntad, *contra* la unicidad;
- b) ser uniformes en las partes concretas, *contra* lo complejo;

c) ser idénticas en todos los ejemplares, *contra* la diferencia.

La luz del cristal, al refractarse, impone *sus* características propias a todo lo que tiende a transformarse en ella. Y, con este paso, cambia radicalmente el régimen de las imágenes en la circulación; de *fetiches*, concreciones únicas, insustituibles e irreductibles de la fuerza, pasan a ser cosas fundamentalmente sustituibles, cuya virtud es justamente la sustituibilidad. Sin embargo -y aquí actúa una vez más la magia negra-, el encanto del fetiche no desaparece, ahora ya no rodea las imágenes circulantes concretas, sino la totalidad del proceso.

El dinero es el ejemplo más evidente de la inversión; el mundo se hace *demasiado* esotérico. A la autonomización usual de las imágenes hipostáticas se añade ahora que tales imágenes llegan a convertirse en *objeto*: el dinero es moneda palpable, billete que se consume. Se afirma así el sumo poder de la imagen, que llega incluso a transformarse en cosa, mientras antes era pura presencia mental invisible. Pero, a partir del momento en que eso existe, se cierra la puerta que comunica con el reino de las imágenes. El dinero acaba por ocupar el único *lugar vacío* en la circulación de lo real («siempre se deposita en un lugar de la circulación atestado por las mercancías»), el *agujero* en el que se abría el acceso a las imágenes: «hemos visto que la esfera de la circulación de las mercancías tiene un agujero, a través del cual el oro (la plata, en suma el material del dinero) entra en ella en tanto que mercancía de un valor determinado.» Ahora esa cavidad está cerrada; su sello es un cristal deslumbrante. Todas las metamorfosis convergen hacia ese punto, y desde él saltan hacia atrás: ya no pueden aludir a acontecimientos que se desarrollan *más allá* de ellas, porque ahora todo se desarrolla *más acá*, entre su material fluido y el cristal, entre el cristal y la multiplicidad de las formas.

«La circulación se convierte en la gran retorta social, donde se arroja todo, para salir después de ella como cristal del dinero.» ¿Qué sucede? Una determinada relación entre sujetos, como la circulación de mercancías, produce un depósito natural, una concreción, una mercancía cristalina que refleja todas las demás y se hace indispensable para su circulación. Este cristal no es una imagen, existe en tanto que objeto, y a él en tanto que objeto se atribuyen las propiedades del proceso global de la circulación de las mercancías. Doble inversión, *chassé-croisé* del dinero: se inventa una cosa como concreción de un *proceso* atribuyendo a esa *cosa* los caracteres del *proceso* y los caracteres de la cosa repercuten después sobre toda la serie indefinida de los elementos del *proceso* (las mercancías). El cristal del dinero se convierte en sujeto *único*, pero su unicidad sirve para representar la misma *sustituibilidad*. Posterior paradoja de la inversión: el fetiche moderno no es solamente lo que parece único, sino lo que es sustituible, reproducible, alienable, en máximo grado. De aquí la fascinación de la prostitución para Baudelaire. La prostitución es garantía de total alienabilidad, de igual manera que lo sagrado garantizaba lo intocable. En la era de la inversión, lo sagrado está *protegido* por su propia prostitución.

«Allí donde el dinero no es la comunidad, disuelve necesariamente la comunidad.» Con el paso al predominio del valor de cambio, con la inversión de la relación predominante entre mercancía y dinero (de M-D-M a D-M-D), el dinero se convierte en la comunidad, encarna en un sujeto ese *nexus rerum* que ahora, más allá de él, en el mundo del «horrorífico azar», sería indescifrable. Así se aplica aquí la inversión; el mismo agente de la Convención hereda la función del Canon, se reviste de la majestad y de los poderes del orden que ha destronado.

* * *

LA HISTORIA EXPERIMENTA

El papel central que el sacrificio desempeñaba en las sociedades arcaicas es asumido por el experimento.

Los crueles sacerdotes, que alzan el cuchillo sobre el altar, son ahora los artífices de la conspiración.

Para preceder cualquier discurso sobre el experimento, pasaje eliminado de la *Ideología alemana*-. «Hasta ahora hemos considerado sobre todo un lado de la actividad humana, la *elaboración de la naturaleza* por parte de los hombres. El otro lado, la *elaboración de los hombres* por parte de los *hombres*...»

La posthistoria está habitada por hombres que creen en las «causas», en el «hombre», en la «sociedad», en muchas hipóstasis más, pero está gobernada por un individuo guasón (tal vez también trascendental) para el

cual *todo es material*, todo permutable, todo utilizable; un perpetuo manipulador, que inventa formas y las arroja, se cansa de los materiales más habituales y busca siempre otros inéditos, excava las selvas amazónicas y perfora la cornisa polar para añadir un sabor, un aroma remoto al ciceón.

Lo innombrable actual.

Marx habla de la posthistoria cuando alude al paso de la «historia» a la «historia universal», fase experimental de la historia, en que todo forma un cuerpo único, en que nada es externo a la sociedad, en que todo actúa sobre todo, como en el resonante cosmos primordial. Su fundamento empírico: el mercado mundial, en tanto que salida sin retorno de la *Borniertheit*, de la estrechez local. El mercado mundial reinventa una especie de *hado* (como la posthistoria en general despierta todas las categorías arcaicas, que se aplican ahora a una realidad *invertida* respecto a aquella dentro de la cual habían nacido).

«Cuanto más aniquilado es el originario aislamiento de las nacionalidades concretas por el progresivo perfeccionamiento de los modos de producción, del comercio y de la división del trabajo que espontáneamente [*naturwüchsig*] se produce entre las diferentes naciones, tanto más universal llega a ser la historia, de modo que, por ejemplo, si en Inglaterra se inventa una máquina que deja sin pan a innumerables trabajadores en la India y en la China y altera enteras formas de existencia de estos reinos, ese invento se convierte en un hecho de la historia universal...»

«De ahí se deduce que esta mutación de la historia en historia universal no es, sin duda, una mera acción abstracta de la “autoconciencia”, del espíritu del mundo o de algún espectro metafísico, sino una acción completamente material, empíricamente homologable, una acción cuya existencia nos demuestra cada individuo, en tanto que camina y se detiene, come, bebe y se viste.» Pero nada más metafísico que esa «acción completamente material», y puede decirse que la auténtica realización de la metafísica, casi su retorno al estado místico, donde todo se realiza en una puesta en escena sin palabras, en una muda exhibición de objetos, se manifiesta precisamente en lo que Marx describe como «mutación de la historia en historia universal».

Las sociedades que estudiamos en los libros, las sociedades que componen el pasado, que han dejado un canal irisado de desechos o han desaparecido casi sin residuos, como bandadas de pájaros, obedecían en su totalidad a la necesidad de pactar, enfrentarse y conciliarse con algo externo a ellas. Y de ese exterior extraían lo mejor de su fuerza. O, en caso contrario, eran patrimonios del Déspota, que las administraba para *sus* fines, fines de un individuo contrapuesto a todos. La sociedad en la que hemos nacido es la primera, en la historia del planeta, que quiere bastarse a sí misma y solo sabe confrontarse consigo misma. Ahora los nombres del Exterior solo siguen existiendo en los diccionarios, a excepción de la palabra *naturaleza*; pero *naturaleza* designa hoy en primer lugar una secuencia de hechos -o como máximo de incidentes- sociales. También por este motivo se impone referirse a un signo diverso para nombrar esta especie de sociedad, y podemos llamarla posthistórica para que se entienda que, en relación con ella, toda la historia aparece ahora como un paisaje de ruinas, inagotable contagio.

Durante doce semanas de videncia, en 1908, a Alfred Kubin se le apareció la primera ciudad posthistórica: Perla.

Historia: las transformaciones (los hechos de los que hablan los libros de historia) se producen *contra* un orden que se presenta como estable. Es un orden de sustancias, de correspondencias, de analogías. Invisible, omnipresente, inevitable eje del mundo.

Posthistoria: las transformaciones están implícitas en el carácter experimental del orden, que presenta dicho carácter como estable.

La inmensa ingenuidad, que hoy podemos reconocer, en las numerosas personas que en el siglo XIX acusaban a la nueva era de «materialismo». Mientras que su gnosis, clandestina e imperiosa, da por supuesto que todo es espíritu y que el espíritu es el más dúctil de los materiales.

«Solo es x más y»; esta frase, más que cualquier otra, tiene derecho actualmente al rango de Tópico. Vemos cómo repercute en numerosas formas; es la sabiduría del hombre de la calle, la sagacidad del psicólogo, acompaña la constante sonrisa del investigador: «¿La vida? No hay por qué sorprenderse, es física más química.» Y entonces oímos también la segunda voz, que Léon Bloy nos ha enseñado a reconocer en los Tópicos. Para que algo sea «nada más que» es preciso que algo en aquel conjunto sea inútil, despreciable, anulable, y

precisamente su misma apariencia, la *letra*, sustituible con sus componentes. En esta formulación ya anida una sospecha: que el mundo que tenemos delante sea un mundo de esoterismo manifiesto, que haya rechazado el nexo con lo exotérico, que la letra ya no sea una funda protectora, sino el sentido secreto.

Capitalismo: es el nombre económico de una enorme alteración del cerebro, el predominio alcanzado por el cambio, y por tanto por la digitalidad, sobre todas las cosas; cualquier otro principio se convierte en una isla en su interior, de la misma manera que dentro del mercado planetario hay islas tribales. El propio socialismo, hermano enemigo del capitalismo, depende del capitalismo de la misma manera que una octavilla propagandística del Ejército de Salvación nos lleva a los versículos de Isaías. Cuando a continuación el socialismo se aplica a corregir las maldades intrínsecas del capital, produce inmediatamente maldades aún mayores sin afectar por ello las que ataca. Y esta vez son maldades más odiosas, porque son más humanas. En la crudeza del capitalismo permanece un elemento de ordalía: el dinero. En el socialismo, que tiene el objetivo más inepto, ponerlo todo en las manos del hombre, ya no existe un oscuro elemento discriminante extrahumano, como es el dinero. En su lugar aparecen nuevos sacerdotes: los espías.

El parque del Hijo del Cielo resumía la totalidad de la naturaleza a escala reducida, dentro de la sociedad: ahora toda la naturaleza es nuestro parque, y no sabemos qué es lo que resume.

Un peculiar embarazo de la posthistoria:

«Cuando una misma impresión despierta en nosotros un geómetra, un niño, un poeta, un pintor, un filólogo - una docena de lenguajes y de tipos de ajustes y de series de actos distintos- es muy comprensible que nos sintamos incómodos.»

La ley, en Rusia, es un artículo de importación. Al igual que todas las curiosidades exóticas, excita los ánimos y crea sus devotos. Pero el fondo al que se aplica le es hostil. Surgen entonces dos posibilidades: o la ley es expulsada inmediatamente, en tanto que intenta corromper la genuina lozanía del suelo, o es asimilada, pero de tal modo que sea burlada para siempre. En los escasos meses en que poseyó el poder, el zar Pedro III, que jugaba con soldaditos de madera y que hizo juzgar por un tribunal militar y ahorcar inmediatamente a un ratón que había osado encaramarse a dos fortalezas de cartón, decidió introducir en Rusia el código de Federico, que llevaba pocos años vigente en Prusia. «Pero», anotó Rulhière, «sea por la ignorancia de los traductores, sea porque la lengua rusa no tiene expresiones para todas las ideas del derecho, no hubo un solo senador que llegara a entender esa obra, y en ese vano intento los rusos no vieron otra cosa que una muestra de desprecio hacia sus costumbres y una insana adhesión a las costumbres extranjeras.» Cuando se entró en la época que pretendía a toda costa *explicar* la historia, la ley de Federico, iluminista y militar, fue sustituida por la ley marxiana de los estadios en el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero una y otra sirvieron sobre todo para perfeccionar los procedimientos de esa Cancillería de Asuntos Secretos que Pedro el Grande había creado para corregir las costumbres de la nación con una refinada obra policial, y siguió operando con celo y previsión bajo diferentes siglas, de la Okrana a la KGB, ofreciendo entre otras cosas el único ejemplo ruso en el que es indudable la acción del progreso.

Hubo un momento sordo, entre la muerte de Hitler y la muerte de Stalin, en que las naciones, todavía atontadas, se dispusieron dócilmente a ocupar sus lugares en el nuevo orden. La posthistoria había acabado de aparecer, ahora la aguardaba un esplendor amazónico. En estos años proliferaron los objetos. Objetos sutiles, habría dicho un hermetista, que eran a los objetos hasta entonces usuales lo que el cuerpo sutil es al cuerpo carnal. Los mecanismos peculiares de la época que se abría lentamente entraron en movimiento. Entre la guerra de Argelia y el atentado a John Kennedy se insinuaron los primeros gestos del juego. Y no tardó en desarrollarse, todos participaban en él, con la misma neutralidad con la que las latas de Coca-Cola eran utilizadas para adornar los fetiches, entre clavos y esquiras de cristal, como si desde siempre hubieran sido pensadas para esa función.

De lo que ha ocurrido entre 1945 y hoy pueden escribirse dos historias paralelas: la de los historiadores, con todo su complicado aparato de parámetros, entre cifras, masas, partidos, movimientos, negociaciones, producciones; y la de los servicios secretos, punteada de asesinatos, trampas, traiciones, atentados, engaños, envíos de armas. Sabemos que una y otra son insuficientes, que una y otra pretenden ser autosuficientes, que jamás podrán tampoco traducirse una en otra, que proseguirán su vida paralela. Pero ¿tal vez no ha sido siempre así, por lo menos desde que el Viejo de la Montaña diseminaba a sus hombres por el mundo? Sí, así ha sido durante largo tiempo pero entonces el secreto era precisamente el secreto, y sus resplandores eran erráticos

y exclusivos, una presencia perceptible, pero no aferrable, una presencia, justamente, secreta. El secreto todavía no había sido absorbido por los servicios secretos. Para que esto ocurriera había que esperar los años de la pura posthistoria, como aquí se llama -con nombre indigente, que solo pretende señalar nuestra inadecuación ante lo innombrable actual- la era que sigue a 1945.

El significado metafísico de los servicios secretos está en la palabra que los designa, *servicios secretos*, porque confiscan el secreto, *todo* el secreto. Más aún que en sus sucias y vertiginosas conquistas, su sentido reposa en esto, en haber obligado con la violencia a que el secreto se hiciera aparente, demasiado visible, invasor como una publicidad impresa en cada esquina. Todos los servicios secretos tienen una tarea común, mucho más relevante y mucho más eficaz que todos sus conflictos: la aniquilación del secreto.

Posthistoria: la epifanía oscurecedora en la que las hipóstasis se solidifican, se convierten en cuerpos palpables, y con ello escapan, mucho más que antes, a la percepción. Su contagio convierte en dudosa la materia de todos los cuerpos. Cuando el secreto está en la letra, la letra deslumbra. Ya no se lee, sino que únicamente se reproduce.

«Poder oculto», «organización secreta», «tramas», «mover los hilos», «complot», «doble juego»; palabras, gestos mentales que pertenecieron a la gnosis, que todavía estaban iluminados por la luz oblicua de los Templarios y que hoy designan secuencias de asesinatos, enredos planetarios, chantajes, abusos. El crimen asume el calco de lo que fue la herejía permanente: la gnosis.

El agente secreto está rodeado de una sordidez peculiar, que ha llegado incluso a formularse en la fabulación novelesca. Sin embargo, ¿por qué esa sordidez habría de tener un timbre tan penetrante? Porque el agente secreto usurpa el lugar del secreto, y Psique se ve herida por una dolorosa desilusión cuando descubre que el monstruo ya no es el secreto, sino el agente que ha tenido la misión de eliminarlo.

* * *

EL BÁRBARO ARTIFICIAL

«... nosotros, que no solo pensamos y hablamos aforísticamente, sino que vivimos ἀφορισμένοι y *segregados*, como aforismos en la vida sin comunión con los hombres, sin participar en sus penas y en sus alegrías, nosotros que no somos consonantes en el estruendo de la vida, sino pájaros solitarios en el silencio de la noche.»

Stirner es uno de los muchos signos de los que se aprende el final de la educación. Expulsado de los bancos de la escuela al Espíritu Absoluto, como quería el maestro Hegel, no podía adquirir ninguno de esos modales tácitos, de esas mínimas variaciones en la inflexión de la voz que habían creado la civilización y al final, por discreción, pretendían ser únicamente unos minúsculos detritus del Gusto. Con él, ahora, solo se puede tener el rosario obsesivo de la idea o el grito o la afasia, a la que acabó por abandonarse, el martilleo (como en las sienes) del silencio que se abre detrás de la idea vaciada.

Stirner habla continuamente de espectros y de fantasmas. Y, mientras habla, todo acaba por enredarse en esa lívida magia que su voz estridente, insolente e imparable querría disolver. Incluso burlar. Pero nadie más afín que Stirner a los espectros. Y es aún más fácil encontrarle entre los espectros que entre los filósofos. Como alguien no ha dejado de observar, es obligatorio suponer que Stirner sea algo de lo que un filósofo de categoría no puede ocuparse. Si llega a tocar sus palabras, se lava después las manos. Ya el nombre del autor es poco serio, evoca el anuncio de un ilusionista con chistera y murciélago más que la dignidad de un pensador. Stirner continúa expulsado de la cultura, aunque le hayan sido dedicados centenares y centenares de títulos.

Muchos recuerdan a Stirner solo por las páginas cáusticas de la *Ideología alemana* que Marx-Engels le han dedicado, un poco como Eugen Dühring es recordado fundamentalmente porque Engels le ha dedicado el *Anti-Dühring*, aunque en este caso sería más piadoso olvidar tanto a Dühring como el Anti-Dühring. Están luego los pocos que, por el contrario, le quieren hasta tal punto que no quieren amar a los demás para no menoscabarle. Veneran precisamente al que quería devorar lo sagrado y disipar la veneración, y a veces tienden a una blanda demencia, y otras a una fría furia. En todo momento, en alguna parte del mundo, hay una pequeña tipografía que trabaja en imprimir una nueva edición de *El único*. En el departamento de algún tren siempre hay un ser

oscuro con un maletín de fibra donde encontraremos un ejemplar de *El único*, acompañado con frecuencia de otro de *Así habló Zaratustra*. La universidad no se ocupa de estos hechos. No recuerda que fue Stirner quien la ofendió mortalmente de una vez por todas. Considera su obra «un bon sujet de thèse». Pero tratar de Max Stirner dentro de una de las innumerables historias de los neohegelianos o del anarquismo ya invita a esquivar su monstruosidad. Entonces Stirner se convierte en una «posición», siempre extrema, última, de algo. Está claro que también existen lectores que se han dado cuenta de esa monstruosidad, que la han absorbido o rechazado, sin ocultarla. Pero el cuerpo anónimo de la cultura no la ha reconocido. Llegado a una fase de su vida en que (como todo el resto) pretende ser autónomo, segrega en su interior una nueva sustancia, y pronto una nueva figura: la barbarie artificial, el bárbaro artificial. Max Stirner las anuncia, las enuncia. Y no tarda en convertirse en espectral. La presencia más intensa de Stirner se encuentra, pues, en los autores que le silencian o que hablan de él en textos que nunca publicaron: Nietzsche y Marx. Muchas de sus palabras no se pueden entender si no las leemos como un impaciente susurro, a veces febril, dirigido a un fantasma que les persigue: Stirner. Marx y Nietzsche nunca han tenido mucho que decirse directamente. Pero se comunican a la manera de dos personas que no se conocen, y sin embargo tienen un sueño (un terror) en común. Y entonces se ven obligadas a encontrarse por lo menos en el rabioso, cómplice, exasperado, torvo y circular combate con su fantasma. Ese combate les liga como forzados de la misma galera. En Stirner estos dos primeros provocadores conscientes de una «filosofía experimental» recuperaban una parte secreta de su pensamiento, pero precisamente aquella cuyas consecuencias no querían reconocer durante toda su vida. Podemos seguir las fases de un paciente trabajo de ocultamiento de esta afinidad, en el intento de escapar a la oscura mudez de quien les había precedido en consumir la embriagadora traición del pensamiento. La desfachatez de Marx y de Nietzsche desciende en línea directa de la primera e insuperable de Stirner. «Hacía falta una *eiserne Stirne* [una «frente de hierro», siempre en el sentido de «desfachatez»] para escribir este libro [*El único*], y casi llegaríamos a creer que el autor justamente por esta razón ha elegido el nombre de Stirner.»

El pensamiento llevaba tiempo en espera de degradarse. Pero necesitaba encontrar a alguien suficientemente impío para ayudarlo. Alguien que poseyera «el gusto y el genio de la provocación», como san Pablo, Nietzsche y Joseph de Maistre, pero que se atreviera a dar un paso que hasta entonces se había evitado: unir de un extremo a otro, con delicada cremallera, la metafísica con la perorata. La misión cayó sobre un maestro de la escuela de Madame Gropius para muchachas de buena familia, que firmaba Stirner en las gacetas del Vormärz berlineses.

Muchos, a continuación, manifestaron lo que muchos más habían supuesto, sin atreverse a decirlo: que la metafísica era en general perorata. Hipótesis adecuada para la grosería de la época. Más sibilina la otra, a la que se concedió escasa atención: que la perorata fuera metafísica. Stirner ha contribuido generosamente a confundir de una vez para siempre las aguas del pensamiento. Después de él, resultará un mero acto administrativo distinguir al filósofo del que no lo es. En cada frase de Wittgenstein se sobreentiende el desprecio por el oficio de la filosofía. Valéry depositaba sus experimentos con el pensamiento en decenas de cuadernos, cada mañana entre cinco y ocho, pero se guardaba muy bien de hablar de ellos durante el día, por los salones, l'Académie y los dîners en ville. Musil se mimetizaba entre los científicos que, con una leve sonrisa en las comisuras de la boca, participaban en las recepciones del Espíritu. La perorata les envolvía a todos con benevolencia, les acogía en sus más profundos intersticios.

Decían estar asistiendo a la llegada del desencanto. Pero ¿desde cuántos siglos atrás (había quienes hablaban incluso de milenios) seguía sobreviviendo ese desencanto! Y el mundo insistía, permanecía encantado. Stirner cuenta cómo *debería* vivir su individuo desencantado, y su ironía procede de comprobar que dicho individuo no existe. Si pudiera existir, sería clasificado por los científicos desencantados como una supervivencia arcaica: mudo, violento, imprevisible, proteico. Carente de identidad identificable. *Único*.

La división de los seres entre platónicos y aristotélicos puede formularse también de otra manera, con una discriminación tal vez aún más precisa: los seres se dividen entre quienes piensan que el mundo se rige por la magia y quienes no lo piensan. Entre los que no lo piensan, muchos tienen el vicio de creer que la magia es una ilusoria práctica operativa (por otra parte interesante pródromo de la ciencia). Pero Wittgenstein lo ha aclarado: no es mágico *cómo* es el mundo, sino *que* lo sea.

El rencor de Marx hacia los pequeñoburgueses tiene su origen en su gusto clasista. Para él, las formas solo podían ser cerradas y netas. Los perfiles debían recortarse sobre un fondo vacío y despreciable. El aristócrata tiene un perfil semejante, así como el burgués (mientras se atiene a las virtudes y vicios que le sustentan), y también finalmente el obrero. Pero lo que está en medio de estas formas es el mal más irrecuperable. Para Marx, los pequeñoburgueses son el Lumpen de la burguesía, y el Lumpen es el mal mismo. Lo que le turba de ellos es un cierto carácter metamórfico y plasmable, la carencia de una fisionomía propia que les permite

convertirse en cualquier cosa, sin respeto hacia los rangos legitimados de la historia. En esas arenas húmedas del rencor, de la ambición, del resentimiento y del delirio ya veía nacer a los bolcheviques y los fascistas. Y los bolcheviques no molestaban en absoluto: el ácido baño de la Causa bastaría para hacerles irreconocibles. El revolucionario, por definición, carece de origen («no tiene ni un nombre», dice el catecismo de Nechaev), solo tiene un objetivo. Pero había otros innumerables proliferantes que le asustaban y se le presentaban como no dominables, una migración de medusas. Reconoció al anunciador de esa multitud envenenada en Stirner. La verdad es que su *individuo* no ofrecía un modelo antropológico al pequeñoburgués, como sostuvieron Marx-Engels por motivos de astucia polémica, sino algo mucho más temible: la ruptura del esquema de las clases, la irrupción caótica que acudía a estropear, en el penúltimo acto, la sagrada representación de la historia. Este era el pecado imperdonable por excelencia, y basta para justificar la furia del ataque a Stirner.

A partir de una consecuente educación hegeliana, Stirner prepara el terror gratuito; a partir del más tajante dandysmo, Barrès prepara la inmersión en la sabiduría de la sangre. Bourget veía al joven Barrès de *Un hombre libre* como el «nihilista delicado», que tiene «todas las aristocracias de los nervios» y se burla del mundo que ya ha alcanzado la «pubertad de la estupidez» (Huysmans). Le quedará después por aspirar el olor de los establos, pedir al todo que «regrese a la raza». Servirá de mediadora una pequeña tarada, Bérénice. Sabemos de ella que «adoptó como muñeca una pequeña imagen dorada de la Virgen María, que se abría en el vientre mostrando la Trinidad». Se llevan las manos al pasado, a la raza, a la sangre, cuando la extenuación del yo en el nihilista delicado ha llegado a su término, cuando la barbarie producida en laboratorio sobre el hombrecillo necesita ampararse en un Orden. (Aquel Yo había sido destilado en los tardíos años del siglo XIX, preparado para los «muchachos de 1889». Antes apenas se había notado alguna huella de aquella arrogancia estética, después desaparecerá su sabor o se mezclará con los muchos sabores de las masas, pero perdido ya aquel hedor clandestino, secuestrado y vicioso.)

Una de las primeras características de *El único* es la brutalidad. Pero una brutalidad razonada, a la que se llega a través de la educación, o mejor dicho, a través del sistema pedagógico más ambicioso que Occidente haya producido, el único que pretendía absorberlo, englobarlo y asumirlo todo, en su furia de *Aufhebung*. Los preceptores del idealismo germánico se empeñaban en borrar, con el sordo trabajo del concepto, cuanto podía surgir de inmediato, eflorescente, fugaz y violento. Hasta sus enemigos reconocen que Stirner poseía el don venenoso de ser consecuente. Se tratará entonces de comprobar cómo sobre la cima de la cultura se abre la tierra ignorada de la *barbarie artificial*, en la que Stirner nos introduce con la leve sonrisa del preceptor que abre la puerta de su clase, donde nos esperan las muchachas de Madame Gropius.

¿Por qué seguir moviéndonos entre el serrín y los charcos de cerveza de la taberna de Hippel? Desde entonces han sobrevenido muchos cambios y ruinas y podríamos incluso haberla olvidado. Pero nada puede borrar el hecho de que por obra del menospreciable Stirner, y siempre en la jerga del Espíritu Absoluto, se agujereó entonces por vez primera la envoltura protectora de la cultura, y a través de él se alcanzó la irreversible *pérdida de dignidad* de la totalidad que se ha convertido en nuestro fundamento. A partir de entonces, una cierta barbarie recorre hasta el más cultivado de los discursos, es un nuevo presupuesto de la sensibilidad, del pensar. Será útil, pues, llevarlo a la luz en toda su crudeza. Más aún que de Marx, de Freud y de Nietzsche (en el fondo todos eran seres respetuosos, practicaban los buenos modales y sabían perfectamente que tenían que guardarlos, aunque la «crítica del subsistente» podía -debía- acabar por destronarlos), el mundo de hoy descende, sin saberlo, de Stirner. Y no puede saberlo, no solo porque «no hay certeza del padre», sino porque toda paternidad debe ser ahora espúrea, y Stirner aquí no hace más que sacarse de encima el trabajo oscuramente, como corresponde al pequeño empleado de la Nada: «El ser civilizado de las inmensas ciudades regresa al estado salvaje, o sea, al estado de aislamiento, porque el mecanismo social le permite olvidar la necesidad de la comunidad y perder los sentimientos de vinculación entre individuos, que tiempo atrás eran despertados incesantemente por la necesidad. Cualquier perfeccionamiento del mecanismo social hace inútiles determinados actos, determinadas maneras de sentir, determinadas actitudes a la vida común.»

Se le esperaba en las fronteras orientales, con finos bigotes mongoles y un collar de huesos, con la zamarra de piel embadurnada de médula y de sangre: aparece como profesor en un internado para muchachas de la alta sociedad en Berlín, chaqueta impecable pero lisa, lentes ovalados, el perfil guasón y tímido. Cuando sus amigos cacareaban en Hippel, él se mantenía aparte, en una esquina de la mesa. Mientras escribía, se oía en la vieja habitación la estridencia de unos nervios sobrecalentados, la proximidad de un aullido. Después de la publicación de *El único*, la vida de Stirner, en el Berlín de siempre que, sin embargo, quería ahora olvidar incluso a Hegel, es un hecho meramente contable y exótico, como la de Rimbaud en Harar. Después transmigraría a sus dos formas definitivas: el mutismo de Bartleby y la «nave muerta».

Para que nazca Stirner debe existir la Gran Ciudad. Mucho más que en la taberna de Hippel en Berlín, donde se encuentran los Freien, el espectro del enemigo de los espectros pertenece a los subterráneos de San Petersburgo, al vientre de París, a las montañas de basuras de Londres, a las naves muertas que engullen a sus anónimos e indocumentados habitantes en el puerto de Amberes. Su lugar es cualquiera donde se encuentre la turbia multitud de los autodidactas febriles, de los «negros» de la pluma, de los hombres disponibles porque no pertenecen a nada, de los burgueses deshonrados, de los aristócratas arruinados, de los condenados de la tierra, expulsados de una sabana, de los pantanos o del desierto bajo las bóvedas marmóreas de los Politécnicos de otro continente, la multitud cada vez más vasta de los que conocen fundamentalmente la humillación pública y la exaltación solitaria. En el registro de los hoteles Nietzsche se denominaba «profesor universitario», pero había dejado de serlo para siempre, y cada año sentía más claramente que se parecía a esas larvas pululantes. Entre ellas también habría podido asumir un papel, ya lo había elegido: el del «criminal respetable». Le horrorizaba aquella compañía entrometida y deforme, en la que sabía, sin embargo, que sus libros acabarían por encontrar oídos prensiles. Los alejó de sí de cualquier manera, practicando hasta el último momento las virtudes de la educación. Pero no consiguió borrar las excesivas señas de afinidad. Dostoievski, cuando anotaba en sus cuadernos, con repugnancia y curiosidad -junto a sumas minuciosas de dinero jamás percibido o ya gastado-, que *el hombre ya no tenía un perfil*, llevaba tiempo rodeado en su habitación de una turba hostil de esas presencias, a las que pertenecía y a las que había traicionado. Consumaba su larguísima traición en sus novelas, desgarradas con frecuencia por la hilaridad convulsa de quien está demasiado cerca de lo que narra, como un policía que redacta el informe de una matanza en la que ha participado.

Stirner es el bárbaro que irrumpe de las provincias de la Alemania de los pequeños Estados en el corazón del Imperio metafísico. Los mismos instrumentos que habían servido a Hegel para absorber cualquier residuo de barbarie en el Espíritu, sirven ahora para desmantelar el espíritu, para desarraigarlo de todos los terrenos, para perforar el suelo antropológico del iluminismo. La auténtica «filosofía del martillo», que Nietzsche jamás habría conseguido practicar, en tanto que era excesiva e irremediabilmente educado, se cumple en las breves, tempestuosas y ofensivas frases que componen *El único*.

El egoísta de Stirner niega cualquier dependencia; pero toda dependencia es una raíz, terrestre o celeste. El egoísta de Stirner es el desarraigado que por primera vez se reconoce como tal. Deambula por la ciudad como un perfecto extraño, a todo y a todos. Las palabras que invaden su mente, los deseos que le asaltan, todo es para él algo para usar o para arrojar, solo es *suyo* el gesto de tomar o de alejar de sí. Es el hombre del subterráneo que saquea la metafísica.

De Stirner no tenemos, pero sobre todo no podríamos tener, conmovedoras cartas de Schulpforta, con la demanda de partituras de Schumann; hay en él algo de fisiológicamente marchito y corrompido en relación con la cultura, algo que le emponzoña desde el principio.

Presupuesto de Stirner: el proceso de secularización no alcanza a consumir, o incluso extinguir lo sagrado, como pretende. Solo lo desplaza. Y la fuerza que asume entonces es mucho más devastadora e incontrolada en la medida en que ya no tiene nombre, ni puede ser reconocida por lo que es.

¿Qué es lo que no se le ha perdonado a Stirner? No tanto las numerosas afirmaciones manifiestamente criminales esparcidas como especies del Extremo Oriente en su cocina de la iteración neohegeliana. No tanto los personajes del «egoísta» y del «único», tan incongruentes e irreductibles a cualquier razonabilidad práctica. Y sí, por ejemplo, una breve frase («Nuestros ateos son gente piadosa») en la que culmina una demostración que nadie ha conseguido refutar. Stirner ha descrito nuestro mundo, atacado por la crítica que «avanza sin tregua» hacia el esclarecimiento total, como un mundo profundamente beato. ¿Qué hay más beato, en efecto, que un laico sano, tan arrogante y crédulo respecto a sus principios? ¿Y esos orgullosos ateos, absolutamente convencidos de que un soberano místico como Giordano Bruno era uno de los suyos? La Iglesia, que le quemó, sabía mucho mejor con quién estaba tratando. Ellos, por el contrario, han llegado a dedicarle un monumento, como si fuera el Soldado Desconocido. ¿Y los iluministas? Si realmente existieran, tendrían que evitar en primer lugar la creencia en las Luces. Ahí está la nueva «gente piadosa», ni siquiera protegida en su beatería por las mediaciones ceremoniales, por el arcano pragmatismo de una Iglesia. En lugar de por un sacramento, se dejan poseer por algunas mayúsculas. La Sociedad, la Humanidad, el Hombre, la Especie (eran las que el siglo prefería, y siguen floreciendo actualmente, aunque se les hayan añadido muchas más). No saben sobre qué presupuestos actúan y no les gusta que se lo pregunte algún irreverente sofista. Si se ven obligados a

descubrirlos, ofrecen una visión muy mezquina. Fragmentos de banalidades, arabescos de Tópicos revisten los zócalos de sus Principios y Valores. Mejor que lo cubran con sus prácticas supersticiosas. No siempre son asesinas, a veces poseen cierta estúpida amabilidad.

Suspendido entre las masas oprimidas y las masas opresoras, Stirner se adelanta a las maliciosas palabras de Lautréamont sobre la poesía que «debe ser hecha por todos, no por uno». Pero las aplica a la filosofía. En *El único* nos invaden ideas que durante mucho tiempo ni siquiera habían esperado anidar entre los libros. Ideas feas. Esta infracción a la etiqueta es un efecto imprevisto de la regla democrática. El cronista Lautréamont lo explicará: «La duda siempre ha existido en minoría. En nuestro siglo está en mayoría. Nosotros respiramos por los poros la violación de los deberes.» La duda degüella cada idea que levanta la cabeza. Pero su filo concederá una desenvuelta resurrección a las víctimas. Esas ideas no tardarán en reaparecer como opiniones.

¿En qué mienten Marx-Engels, al hablar de Stirner? Prácticamente en todo. En un libro como *El único*, en el que la paradoja es el *objeto del texto*, en el que todo es incongruente y aberrante respecto a cualquier camino trazado, basta con fingir no descubrir que la incongruencia, la paradoja y la aberración no eran accidentes sino el mismo fin del discurso, basta negarse a ver que este discurso delirante no es más que la definitiva propedéutica a la mudez, y el trabajo de destrucción ya estará hecho. Entonces se podrá decir tranquilamente que *El único* es incongruente, paradójico, aberrante y delirante. Claro que esto puede decirse en no más de dos o tres páginas. Y el hecho de que Marx-Engels lo repitan a lo largo de más de trescientas atestigua por lo menos su mala conciencia. Habla también en favor de su clarividencia. Unidos ahora por el Sagrado Vínculo de la Causa, ya no podían eximirse de atacar *el* libro que más que cualquier otro se burla de la Causa, el Vínculo y sobre todo de la Sacralidad de la Causa y del Vínculo. En el supuesto (pero sin admitirlo en absoluto) de que la fuerza de su «crítica» hubiera llegado ya a disolver cualquier aura sacra, esto no era motivo para que Marx-Engels estuvieran dispuestos a revelarlo esotéricamente. La clase obrera tenía necesidad de santitos, la Causa sería garantía de los buenos sentimientos, de las ordenadas y laboriosas existencias, entregadas fundamentalmente a acumular abnegación para las luchas y los enfrentamientos con el Enemigo. A ningún precio convenía revelar que el Libre Pensamiento, ese ser cuya frente aparecía finalmente liberada de cualquier quimera, era la auténtica beata de los tiempos modernos. Asimilado incluso en una dosis minúscula, el ácido prúsico de Stirner habría bastado para provocar espasmos irrevocables al poderoso torso del Obrero, desoladora ficción antropológica sobre la que Marx-Engels construirían sus prácticas, antes de que fervorosos «ingenieros de almas» les sustituyeran en la tarea. En las coladas de plomo del libro de Stirner, en sus obsesivas repeticiones y en sus indecorosos argumentos, Marx-Engels, que pretendían ahora hablar para toda la masa de los proletarios, vieron alzarse ante sus ojos *otra* terrible masa: no la ordenada por Pelizza da Volpedo, fiera lanzada a dejarse fusilar por bigotudos oficiales, sino la infernal e informe aglomeración de los *desarrapados*, de los seres irreductiblemente vagabundos, incapaces de fidelidad a una clase, desarraigados desde antes de nacer, convulsos, inarticulados, irrespetuosos odiadores del trabajo y de la doctrina, esa que en los periódicos era definida con un temeroso escalofrío como la «hez de la sociedad». Era el subterráneo que se destapaba, y el «ejército de reserva» de las larvas amenazaba con sofocar a los proletarios antes de que los proletarios consiguieran sofocar a los burgueses.

La maldita escisión, aquella *Trennung* que ya angustiaba a los masones de Lessing, penetraba por consiguiente también en la roca inmaculada del proletariado, que aparecía atravesada por una herida apenas visible, una línea maligna que engullía a quienquiera que se alejase de la línea justa. De esa vorágine disimulada reaparecían años después los condenados de la tierra; ahora formaban una retícula sin fronteras, comparable únicamente a la que el capital arrojaba sobre el planeta. Escapados de cualquier seguro censo, como ratones, disponían del arma más fugaz y corrosiva: el rechazo mudo, la no adhesión a la sociedad bajo cualquiera de sus formas. La tortura secreta de Marx-Engels en su acción práctica no era la burguesía, esta clase sinuosa, que desde el principio se había mostrado tan ávida de destruirse como hábil en restaurarse. Era el *Lumpenproletariat*, el detritus de todas las clases, la «apoteosis del desarraigo» de la que cabía esperar algo no menos dañoso que las diferentes y previstas defensas de los intereses de clase. Los *Lumpen* amenazaban el esquema mismo de la sucesión histórica de las clases, ese esquema salvador en el que se basaba la aceptación de la tortura presente y del radiante futuro. Si los proletarios no eran la *última* clase, la clase definitiva, la que haría que el destino humano llegara a ser *weltgeschichtlich*, que le daría una dimensión planetaria; si en su interior el proletariado luchaba por diferenciarse de *otro* proletariado, el de los *Lumpen*, entonces todo el esquema aparecía amenazado, el designio de la Providencia histórica ya no convergía hacia *un* punto final, sino que también él corría el peligro de ser engullido por la maldad infinita de la disociación inagotable.

Así pues, esta era la amenaza señalada por Stirner, pero eso no debía decirse porque el mero hecho de reconocerla dilataba su existencia. De modo que Marx-Engels jamás declararon que combatían a Stirner por

estas razones, intentaron relegarle entre los inocuos filósofos berlineses y quisieron incluso presentarle, en contra de toda evidencia, como «el más débil e ignorante de la confraternidad filosófica». Las alusiones al problema de los *Lumpen*, incluso en la *Ideología alemana*, son apresuradas y contraídas, pero tanto más significativas: «Stirner identifica coherentemente proletariado y pauperismo, mientras que el pauperismo solo es la condición del proletariado arruinado, el último peldaño al que descende el proletariado ahora inerme frente a la presión de la burguesía, y solo el proletario defraudado de toda energía cae en el pauperismo. Véanse Sismondi, Wade, etc. “Stirner” y compañía, por ejemplo, pueden perfectamente aparecer a los ojos del proletariado como desarraigados, pero nunca como proletarios.» Así pues, el proletario encarna la decencia de la miseria, y jamás recibiría en su casa a un desarraigado. Las razones de este auténtico odio de clase son oscuras. Marx-Engels nos dicen únicamente que el «proletario arruinado» ya no tiene «energía». Motivo suficiente -se diría- para que el proletariado que aún no está arruinado lo pisotee. Pero ¿será cierto que el «proletario arruinado» ya no tiene energía? ¿O por el contrario, no tendrá una energía mucho más insidiosa, una energía que ya no se deja canalizar? Mejor no insistir -esta es la táctica elegida por Marx-Engels-. A continuación, las injurias contra los *Lumpen* no fueron menos violentas, pero siempre accidentales y ocasionales. No debía aparecer con excesiva claridad que el criterio último de lo humano (para Marx-Engels) era su organizabilidad. Pero quedó el hábito del desprecio. Basta ver con qué sentimiento de altiva repugnancia la misma Rosa Luxemburg pondrá en guardia a sus compañeros años después: «Por otra parte, la clase obrera es la última clase de la sociedad burguesa que entra en escena con objetivos revolucionarios, y queda excluido que pueda ser dominada por un estrato social aún más radical, que vaya más allá de los objetivos conscientemente establecidos por el proletariado. El único estrato social que queda por debajo del proletariado, el estrato de los parásitos sociales desheredados, como las prostitutas, los delincuentes profesionales y cualquier especie de existencias oscuras y casuales, no es un factor revolucionario, sino, por el contrario, contrarrevolucionario.» Y Lenin trataría con la habitual desenvoltura las consecuencias de ese odio, para apuntalar el dique contra la recurrente marea anarquista: «El anarquismo es un producto de la desesperación. Es la psicología de un intelectual que ha descarrilado o de un representante del *Lumpenproletariat*, no de un proletario.» Se daba así por sentado, de una vez por todas, cuál debía ser la *psicología justa* del proletario, además de la del intelectual que no descarrila.

Pero, ya en aquella ocasión, Marx y Engels no habían tomado en cuenta a Rusia. Condenar a alguien al desprecio como pequeñoburgués *borné* y delirante desaharrapado del intelecto no era argumento eficaz en un lugar donde, de los desechos de todas las clases, estaba floreciendo la flor venenosa de la intelligentsia y el discurso delirante se disponía a hacerse eminentemente «práctico». Desde las sórdidas habitaciones de alquiler de Berlín, Stirner comunicaba directamente con los subterráneos rusos. El único era fundamentalmente el hombre del subterráneo que tomaba la palabra. Y si bien las forzadas argumentaciones de Stirner desembocaban en la ansiada afasia, a partir de entonces la palabra de los subterráneos nunca ha cesado: ha impregnado cualquier discurso, ha herido cualquier gravedad, se ha reído de todo rango, ha perseguido la historia en cada uno de sus escondrijos. En Rusia afloraría la fisionomía oculta de Stirner, la que Marx no había querido reconocer. Todo el aparato hegeliano, las polémicas escolásticas, la pretensión de exponer una «filosofía», no eran más que rocas de cartón piedra, molestas, ostentosas, adecuadas para suscitar la risa solitaria, como los vergonzosos recuerdos que enumeraría Dostoievski a través del hombre del subterráneo (de profesión «asesor del colegio»): la mancha amarilla en los pantalones, las ganas de enfrentarse, en la Perspectiva Nevski, con el oficial odioso, con las caras obtusas de los antiguos compañeros de escuela. Con Dostoievski, *El único* encontraría su epígrafe: «Señores, me disculparán si me he puesto a filosofar de ese modo, llevo cuarenta años de subterráneo.»

Marx temía con supersticiosa lucidez la fuerza del desclasamiento, que enturbia cualquier ascenso luminoso del proletariado. Desclasarse no significa pasar de una clase a otra, sino pasar de una clase, con sus observancias y sus libreas, a un lugar oscilante, sin nombre, sin perfil, sin pertenencia, que ya no se sitúa dentro, sino *frente* a la sociedad. El individuo, este personaje refractario cuya genealogía en el proceso del capital Marx ilustraría con sequedad en los *Grundrisse*, escapaba, sin embargo, a su presa como existencia empírica. Aquel vértigo psíquico desarraigado de todo ya no era un material que se dejara elaborar con tranquilidad. Como máximo podía nacer de él el terrorista. Más aún: era el primer personaje en separarse de la fe más opresiva que Marx compartía con sus tiempos (con nuestros tiempos), la fe en la Sociedad. También en Balzac, entre los cuchitriles y los salones de París, encontramos muchos destinos de envilecimiento y degradación progresiva. Pero el hecho de desclasarse nunca produce «el efecto ruso». Aquí sigue dominando la majestuosa *comédie*, que supone una secuencia larguísima de grados y matices de grados, por los cuales se puede ascender o descender. Su tenebroso centro es Vautrin, el ojo del criminalpolicía, que representa la omnipotencia *de lo bajo*. Solo él podrá asumir impunemente todas las máscaras, porque es el dios que visita de

incógnito a sus víctimas. Todos los demás podrán cubrirse con muchas de ellas, sucesivamente, pero constreñidos y atraídos en cada ocasión por su rol momentáneo. Con Dostoievski, por el contrario, una masa gelatinosa absorbe los perfiles. Todo es inestable, y un pacto secreto une la inestabilidad a la abyección. Sus personajes tienden a perder (o han perdido desde el comienzo) su pertenencia a la sangre, a la clase, pero sobre todo a la sociedad, así como al sentimiento que, con guiño malévol, están dispuestos a alterar en cada momento. Fluyen sin márgenes, y ahora casi con indiferencia: inocentes además de depravados, compasivos al torturar, sus lágrimas introducen a la más salvaje risa despreciativa.

El único estaba en la biblioteca del joven Dostoievski. Y el libro también circulaba entre los Petrachevski, aquel grupo perversamente cándido de subversivos que se disolvería ante los fusiles apuntados por los oficiales de Nicolás I, antes de dispersarse en las «casas de los muertos». Pero en la relación Dostoievski-Stirner encontramos algo mucho más grave que una coordinación de ideas: el *monstrum* antropológico presentado por Stirner seguirá viviendo en las novelas de Dostoievski. *El único* introduce en la psicología un reactivo violento, algo que provoca la distancia con todo lo que se ofrece como Ley: en primer lugar la identidad, el sistema de las equivalencias, y así sucesivamente todo, hasta las funciones, las conveniencias de clase, los sentimientos establecidos. Con Dostoievski un desorden semejante de todo lo humano, el aliento del arbitrio, una perturbación fluctuante entre los caracteres, una imposibilidad de trazar perfiles definidos, irrumpen en la novela. La psique en forma de nube se evade de cualquier rendija y envuelve la ciudad. Ese ser que Stirner denomina el único es, en primer lugar, una cavidad informe: Dostoievski evoca de esa cavidad unos rostros pululantes, el hombre del subterráneo, que en su justo anonimato les engloba en cierto modo a todos, pero también Raskolnikov, Kirilov, Iván.

Dostoievski habita el subterráneo de la misma manera que Zarathustra su caverna en la montaña, pero no albergará a los «hombres superiores». Espera en cambio al *Unmensch* de Stirner, todo lo que escapa al canon domesticado de lo humano, que los torturadores humanistas, los cultivadores de las «ciencias y del sentido común», intentan imprimir sobre la humanidad convencidos de hacerle bien. Desde allí resonarán sus timoratas y ruinosas preguntas: «Pero ¿qué nos hace estar tan seguros de que no solo se puede, sino que se *debe* transformar así al hombre?»; «¿no sería posible que al hombre no le guste estar bien?».

Llegado a Rusia, y abandonadas las capas hegelianas, Stirner no habría podido evitar hacer un discurso «a propósito de la nieve sucia». El acento del hombre del subterráneo nace de ese sarcasmo que en Berlín los primeros lectores de *El único* ni siquiera habían percibido, por lo poco que sabían de las cosas de la vida, y que ahora culmina: «A nosotros nos pesa hasta el hecho de ser hombres, hombres dotados de verdadero, de *propio* cuerpo y propia sangre; nos avergonzamos de esto, lo consideramos una ignominia y confiamos en convertirnos en no sé qué inauditos seres abstractos. Hemos nacido muertos, por otra parte ya hace tiempo que no nacemos de padres vivos, y esto nos sienta cada vez mejor. Comienza a gustarnos. No tardaremos en inventar la manera de nacer de la idea.» El estilo se ha hecho más insinuante, pero reconocemos inmediatamente la voz del único. También aquí, como en Stirner, nos invade un elemento de brutalidad construida, una inmediatez innatural, que se dirige contra *l'homme de la nature et de la vérité* (que es *l'homme dans toute la vérité de la nature* del inicio de las *Confessions* de Rousseau). En efecto, el hombre del subterráneo es un producto alquímico, «nacido de una retorta» y «ya no del seno de la naturaleza»: pero el artificio le hace aún más violento, en tanto que más civilizado («la civilización desarrolla únicamente la variedad de las sensaciones, y nada más»), le quita la natural estupidez de los hombres que «se convencen antes y más fácilmente que los demás de que han encontrado un seguro fundamento a su actividad». Mientras se revuelve en sus rancias sábanas, el hombre del subterráneo, perfecta criatura occidental, sigue teniendo el vicio de la epistemología. Con una punta de diamante raya cruelmente la materia diáfana de las ideas. Descubre ser el sujeto del *sin fondo*, del *bespotčvennost'* de Chestov (*Bodenlosigkeit*, *déracinement* dirá la traducción francesa de Boris de Schloezer) y protesta: «¿Dónde tengo yo las causas primeras en las que apoyarme, dónde tengo los fundamentos? ¿Dónde ir a buscarlos?» Al igual que Stirner, el hombre del subterráneo ha «basado su causa sobre nada», y también su voz es estridente.

Detrás del rencor, de las injurias, de los silencios, encontramos una experiencia fundamental que Marx y Stirner poseen en común y que señala su vida: la *espiritización* del mundo. Mientras la acuciante filosofía, que ahora por laico pudor se llamaba «crítica», por no hablar de la ávida ciencia, expulsaba sombras, hipóstasis, ideas, símbolos, auras, categorías, emblemas del mundo, disolviéndolo en una cruda luz diurna sobre la mesa anatómica, mientras los burgueses se regocijaban entre sí porque el Espíritu avanzaba constantemente y, a la vez, se hacía cada vez más superfluo, hasta el punto de que solo era obligatorio recurrir a él cuando se descubrían los monumentos, mientras que las máquinas, aunque no en la retrasada Alemania, zumbaban incesantemente y, como la *Geschichte* se había convertido en *Weltgeschichte*, de sus ciegos movimientos, unidos a las subidas y bajadas de la Bolsa, dependía la extinción de lejanas poblaciones, mientras el desencanto total

planeaba sobre la tierra y se tropezaba con las aureolas en el barro de las encrucijadas, mientras el gran cuerpo del siglo XIX realizaba sin saberlo su feroz experimento sobre sí mismo, y al mismo tiempo estaba convencido de hacer otra cosa (y sobre todo de «iluminar»), dos jóvenes alemanes pequeñoburgueses, caracterizados por una natural tendencia a degradarse en *Lumpen* (Stirner dos veces en la cárcel por deudas, Marx detenido en Londres por sospechoso de robo mientras se disponía a empeñar la cubertería de su mujer, que llevaba el blasón de los Argyll), miraron a su alrededor y contemplaron una zarabanda de espectros. Compartían con su época la convicción de que los espectros eran una señal del mal (Guénon observó la incómoda coincidencia por la que el espiritismo comienza a extenderse en los Estados Unidos como una epidemia en 1848, necesario contrapeso a las barricadas europeas, que a su vez solo eran una delicada señal de la aparición de un nuevo personaje, el Caos, en el escenario de la Corte de la historia). Sus miradas se fijaron en esos espectros y quedaron cautivadas por ellos. Pero resistían y despreciaban a los que, a su alrededor, avanzaban ignorantes, convencidos de habitar ya un mundo vacío. «*Hypostases non fingo!*», enunció el poseso Max Stirner desde su cátedra para muchachas, mientras un remolino de categorías le apretaba contra el muro. Ante esta proclama, mucho más radical y eficaz que su predecesora, emitida por Newton, Marx contesta con un encogimiento de hombros («¡Uf! ¡Crees que el pensamiento determina la realidad, mientras que la realidad es lo que determina el pensamiento!»), con todo el rosario de los hipérbatones concomitantes) y apunta con el índice sobre lo concreto, donde sumergir cuentas, comptoirs, almacenes, horas trabajadas, aduanas, oro, obligaciones y naves saqueadoras. Pero es una falsa repulsa; la aplicación más rigurosa del ataque stirneriano a las hipóstasis se realiza algunos años después, en el primer libro de *El capital*. En sus páginas las palabras de Stirner encontrarán su verificación experimental, que justamente Marx había excluido con malhumorada impaciencia. Una vez desnudada la realidad de cualquier velo metafísico, reducida al desnudo proceso producción-circulación-consumo, del que proceden todos los demás y sobre el que se modelan, obedeciendo a la voluntad de los axiomas enumerados por Engels, *justo entonces* asistiremos a la gran carrera de los espectros, a la extrema mutación del *Geist* en *Poltergeist*, que se apodera del guardarropa y de las sillas, de las mujeres y de los retales de tela y todo se arrastra de lo poseído a la posesión. Así pues, el único continuador inmediato de Stirner, el único fiel secuaz que ha aplicado rigurosamente a lo concreto lo que el maestro había adivinado de manera demasiado genérica, es el Marx de los *Grundrisse* y de *El capital*.

Existe posteriormente un secuaz más tardío que, movido por semejantes presupuestos, vagabundearía largo tiempo para articular en una estrategia ese violento imperativo inicial: Nietzsche. Tan pronto como llega a identificar el carácter ficticio de cualquier hipóstasis y el dominio maligno de esas ficciones, en lugar de retirarse a la bárbara mudez de lo «innombrable» y de lo «indecible», reconocerá lo ficticio (y por tanto la hipóstasis) en todas partes, no solo en cada palabra y en cada gesto, sino en cada forma y proceso de la naturaleza. Y decidirá atravesar *todo* lo ficticio aceptándolo como tal, única práctica que permite, cambiando continuamente sus términos, evitar que la apariencia, pese a ser suntuosa y vistosa, se petrifique insensiblemente en esencia.

Con el tiempo, todo se convierte en historia de la filosofía. En 1866, después de que durante veinte años una oscuridad casi total cayera sobre él, se nombraba a Stirner en dos libros que durante largo tiempo quedaron como una referencia de lectura: el *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Erdmann y la *Geschichte des Materialismus* de Lange. Precisamente de una página de esta última «historia» surgirán las nuevas peripecias de Stirner. En ella *El único* reaparece del silencio regenerador como «obra tristemente célebre». Pero, en cierto modo, Lange se había dejado impresionar por Stirner y añadió las palabras que resultarían decisivas: «este libro (*El único*), el más extremista que, en general, conocemos.»

La «magia del extremo» («la magia que combate a nuestro favor, el ojo de Venus, que llega a inmovilizar a nuestros adversarios y les ciega, es la *magia del extremo*, la seducción que opera todo lo que es más extremo: nosotros inmorales -nosotros somos *los más extremos...*») operaría una vez más. En el British Museum, en verano de 1887, un joven escocés, John Henry Mackay, leyendo la obra de Lange se tropezó por vez primera con el nombre de Stirner y con esa frase. Tomó nota. Cuando, un año después, leyó *El único*, le pareció que la humanidad había encontrado su liberador en Stirner. No tardaría en lanzarse tras las huellas del portentoso y entonces ignorado autor. Marx-Engels habían construido, fragmento tras fragmento, el «marxismo» y al «marxista» (obviamente sin dejar después de denigrarlo); Stirner no construyó al «stirneriano», aunque dejó buenas anotaciones para que se construyera. Nacería irresistiblemente por sí solo: el prototipo era aquel escocés un poco ridículo y enfático, y le seguirían muchísimos más, desde los obreros del terror negro hasta los dandies de la «Revue blanche». Mackay se dedicó en sus investigaciones para la biografía de Stirner a la movilización de todas las poderosas fuerzas del Kitsch espiritual («porque este libro es la vida misma»), que alcanzaba en ese momento vértices jamás alcanzados. Stirner provocaba una ulterior paradoja: «He aquí el libro de Stirner, producto incluso demasiado maduro y extremadamente blasé de una larga evolución, sin siquiera un solo soplo de ingenuidad, última astilla del hegelianismo declinante, que se sepultaba en la crítica y en la risa del escarnio.

Y por otra parte Mackay como biógrafo de Stirner, un corazón pueril, lleno de ingenuidad, un alma hermosa, cálida, que lo posee todo a excepción de una gota de humor y de capacidad crítica.» El dismantelador de la «causa» acababa convirtiéndose en la más noble «causa» que había que difundir por cualquier medio: objeto de sacrificio, de abnegación, de inquebrantable devoción. Mackay en primer lugar, y tras él la embarazosa estirpe de los stirnerianos, serán un ejemplo viviente de esos «ateos piadosos» que Stirner había escarnecido en su libro.

En el transcurso de su misión, Mackay no tardó en observar algo extraño. Había hecho publicar un anuncio para que quienquiera que hubiera tenido relación con Stirner se pusiera en contacto con él. Escasas respuestas. Las huellas se desvanecían un instante después de haber sido reveladas. Llegaban noticias de personas muertas, desplazadas a lugares ignotos, de archivos dispersos. Alzando la cabeza con perplejo orgullo, Mackay observaba: «¿Es posible que una vida de semejante grandeza no deba haber sido rica también en grandes experiencias exteriores?» Pues bien, sí. Si Stirner, en tanto que espectro, parece haber borrado en la medida de lo posible las huellas de su vida oficial, si ni siquiera encontramos de él un retrato (a excepción del esbozo trazado por su enemigo Engels) y apenas una firma, lo poco que ha quedado se nos aparece inmerso en una luz unívoca y compacta, la de la sordidez y la penuria, la de la vida anónima y humillada, que solo sirve para rellenar unas pocas líneas de los registros municipales y de los archivos escolares. Los únicos, en realidad, que se abrieron a Mackay.

Las investigaciones para la biografía duraron años. Solo en 1898 Mackay publicaba en Berlín su *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, que resultaría hasta la fecha la única biografía del único. En el ínterin, sin embargo, se había difundido un «caso Stirner», cola venenosa del «caso Nietzsche». Y de la misma manera que la hermana Elisabeth cuidaba del filósofo en Weimar y permitía que pocos y selectos invitados le vislumbraran en la butaca, envuelto en una larga y espesa bata blanca, con la mirada vítrea, también el patético Mackay quería ser el Primer Apóstol de Stirner. Pero en cada secta se disputa por las precedencias. Mackay se sintió amargado porque el filósofo Eduard von Hartmann pretendiera ser el «redescubridor» de Stirner, por lo que acerca de él había escrito en la *Philosophie des Unbewussten* (1869) y en la *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), mientras que estaba claro que a Hartmann le interesaba realzar a Stirner solo para rebajar a Nietzsche. Le amargó el prefacio de Paul Lauterbach a aquella edición de *El único* de la Universal-Bibliothek de la Reclam (comienzos de 1893), de pocos Pfennig, que señala el fatal reingreso de Stirner entre los autores que deben leerse.

Señalar, como hacía con gesto culto Lauterbach, a qué autores resultaba «afín» Stirner era para Mackay un acto de lesa majestad. Porque había que decir para empezar que Stirner era la Buena Nueva. Por fortuna ya existían por aquel entonces, en los Estados Unidos, los «anarquistas individualistas» y el amigo Tucker, que había inventado esa fórmula para el regocijo de todos los futuros historiadores de las ideas. En sus «fieles y fuertes manos», advertía Mackay, quedaba custodiada la herencia de Stirner, un poco como Marx-Engels confiaban la suya a un proletariado al que imponían que fuera rudo y severo.

En cuanto al propio Nietzsche, aunque Mackay le concedía cierta estima, el hecho de que su fortuna hubiera arrastrado consigo el redescubrimiento de Stirner le parecía más bien incorrecto. ¡Como si se pudiera, argumentaba Mackay, comparar este «espíritu confuso, eternamente oscilante, continuamente contradictorio, zarandeado casi sin defensas entre la verdad y el error, con el genio profundo, límpido, sereno y superior de Stirner!». Era «un absurdo, que ni siquiera merecía una seria refutación». Con sus adjetivos cargados de buenas y obtusas intenciones, Mackay reconstruía un retrato del Gran Hombre Desconocido. Cuanto más refluían sus investigaciones sobre la persona de Stirner en el vacío y en la insignificancia, más fervorosamente manejaba él una imagen carente de cualquier referencia a una realidad documentable, acumulaba antiguos exvotos en torno al milagroso medallón del primer ser absolutamente impío de la historia. Coherente con su estilo, y para evitar que «también estas huellas exteriores de la gran vida fueran borradas», Mackay no tardó en dedicarse a las lápidas. Con la ayuda de Hans von Bülow, la única persona que había conocido tanto a Stirner como a Nietzsche, hizo depositar una en la primavera de 1892 en la fachada de la casa de la Philippstrasse donde Stirner había muerto. Sobre una losa de granito comprada a buen precio porque estaba cruzada por una tara casi invisible, se grabó: «En / esta casa / vivió sus últimos días / Max Stirner / (Dr. Caspar Schmidt 1806-1856) / el creador de la obra inmortal: / *El único y su propiedad* / 1845.» En el transcurso de sus investigaciones, Mackay acabaría por descubrir que Stirner nunca había adquirido el título de doctor en filosofía, y a decir verdad ni el de profesor de instituto. En la tumba se grabó únicamente Max Stirner. La suscripción para los gastos había llegado a 438 marcos, pero se precisaron 469.

Ida Overbeck: «En cierta ocasión en que mi marido estaba fuera, Nietzsche se quedó a conversar un rato conmigo y me habló de dos extraños tipos de los que se estaba ocupando en aquel momento, en los cuales vislumbraba una afinidad consigo mismo. Como siempre cuando descubría algunas relaciones interiores, estaba

animado y contento. Un tiempo después descubrió un libro de Klinger en nuestra casa. Mi marido no había encontrado a Stirner en la biblioteca. “Ah”, dijo Nietzsche, “respecto a Klinger me he equivocado. Era un filisteo, no siento ninguna afinidad con él; pero con Stirner, sí.” Al mismo tiempo, una aureola de solemnidad pasaba por su cara. Y mientras yo, muy tensa, contemplaba sus facciones, estas cambiaron de nuevo, hizo un ademán con la mano como para expulsar y rechazar algo y susurró: “Ahora ya se lo he dicho, y no quería mencionarlo. Olvídense de todo. Hablarán de plagio, pero sé que usted no lo hará.”»

¿Por qué el pensamiento necesita la hipóstasis? Porque sabe que contiene fuerzas que lo superan. La hipóstasis es un acto de homenaje que el pensamiento ofrece al reino de las imágenes. Esas figuras alegóricas, con la mirada vacía y sombría, estatuas que delimitan el recinto del intelecto, son los últimos herederos de los ángeles y de las grandes bestias zodiacales, que en un tiempo saqueaban el pensamiento sin la menor consideración. Siguen circulando entre la mala hierba, y pronto todos olvidarán que tenían una función; ¿por qué, en efecto, el pensamiento tendría que detenerse en un recinto? El indefinido movimiento rectilíneo le atrae hacia una suerte de desconocido que se supone de idéntica naturaleza que lo conocido. Las estatuas retroceden, se cubren de musgo, antes de que un anónimo delincuente las decapite. En el estanque del centro del parque yacen silenciosos los nenúfares. Bajo la superficie del agua se oculta una vida oscura que pronto condenará al dueño del jardín.

Paradojas: para que todo fuera proceso, todo tenía que convertirse en *cosa*. (Cosa es aquello de lo que se puede *disponer*; proceso es una fuerza capaz de disponer de cualquier cosa.) Y, para que todo llegara a ser cosa, todo debía ser definible, delimitable, en fin *separable* del todo.

Cosa: es lo que se puede administrar, lo que tiene un perfil claro, lo que se destaca del resto. El mecanismo de la formación de las hipóstasis es el que permite justamente dicha precisión y fijación de los nimbos psíquicos. A las hipóstasis, sin embargo, se les atribuía un excedente de fuerza con respecto al sujeto, que las hacía indisponibles para el uso y, por el contrario, capaces de usar. Se trataba, entonces, de borrar el recuerdo de dicha fuerza, y también en esta ocasión la razón se comportó celosamente. Pero estaba en juego su vida, o más bien su tranquilidad. La burla sobre los ángeles, que recorre los siglos de la ciencia agresiva, servía fundamentalmente a dicho fin.

«El espíritu mora en el cielo y mora en nosotros; nosotros, pobres cosas, no somos exactamente nada más que su “morada”, y si ahora Feuerbach destruye su morada celeste y lo obliga a transferirse con armas y bagajes a nosotros, tengo miedo de que nosotros, su morada terrena, nos sintamos un poco superpoblados.» El prosaísmo de esta mudanza corresponde al gesto continuamente burlón de Stirner: situar lo sublime en contacto inmediato no tanto con lo ínfimo como con lo que está en medio, con esa fatigosa cotidianeidad que ahora debería absorber cualquier cielo e infierno. Así, con una mínima deformación de Feuerbach, Stirner hace girar toda la escena: no con las tesis especulativas del floreciente ocio, sino con un caso antropológico inaudito, que estorba cualquier clasificación. En la mesa de las variantes dentro de las cuales se suele inscribir la relación entre sagrado y profano, encontramos finalmente una novedad; uno de los términos de la oposición: lo profano, pretende albergar en sus apartamentos Biedermeier una caravana de gitanos llena de quincallería, solo porque alguno de ellos sostiene que es un pariente lejano. Detrás de todo esto, hay un Feydeau al acecho, y Stirner es consciente de ello. Así nos presenta un acontecimiento sensacional como un momento de confusión en familia por la llegada de huéspedes más numerosos y entrometidos de lo previsto. Pero esta escena de comicidad doméstica anuncia, de todos modos, portentos: lo sagrado exige un receptáculo, su poder miasmático y penetrante solo puede ser afrontado por quien conozca procedimientos para contenerlo (objetos, soportes, construcciones, ritos, fórmulas). En el interior burgués no hay nada a punto para semejante tarea: los accesorios guiñan el ojo, se abren las valvas de las cajitas diseminadas, las cortinas tiemblan y se encrespa el papel de las paredes, chirrían los manteles. El Huésped pasa, deja alguna huella suya, se retira hacia las buhardillas, se deposita en Odradek. A partir de entonces, a los ojos del niño que será Walter Benjamin, cualquier objeto de la habitación se convierte en un tótem. Aproximando el oído, todavía se oye el rumor de aquel paso. Las paredes están tatuadas.

«¿Qué ganamos si, para cambiar, desplazamos lo divino de fuera a dentro de nosotros? ¿Nosotros somos lo que está en nosotros?» Las agudas trompetas de lo Humano anunciaban entonces continuas conquistas. Todo se almacenaba, y el individuo contemplaba decidido el aumento de sus posesiones. Pero ¿quién se apropiaba de qué? ¿Y cual era la diferencia entre apropiarse de una categoría del pensamiento y poseer un título de crédito? Poseer aparecía como un primer peldaño hacia la apropiación, la cual, a su vez, podía considerarse total cuando absorbía sin residuos la entidad apropiada: *ablatio omnis alteritatis et differentiae*, había escrito Nicolás de Cusa. Pero lo refería al alma deiforme, que se asimila a la divinidad. Mientras que ahora se trataba de asimilarse a

algo que por definición nos era extraño. Sin embargo, incluso sin hacer intervenir a lo divino, que siempre complica malignamente las cosas, y dejando fuera incluso cualquier laica posesión, la apropiación encuentra en todo caso algunas dificultades.

Nuestro cuerpo ya nos es extraño: lo podemos utilizar, o bien podemos sentirnos oscuramente dominados por él, en cualquier caso lo tratamos como una pluralidad de extraños. Y la misma mente, ¿acaso no es capaz de contemplarse como *otra cosa*? ¿No es esta, además, una de sus características imprescindibles? ¿Qué es la gloriosa «autoconciencia», en la que entonces se doblegaba la cima del Espíritu, sino la expansión total de esa capacidad?

Remontémonos aún hacia más atrás: ¿qué es *propio*? En la respuesta a esta pregunta se desvelan inevitablemente todas las ambiciones, todas las intenciones ocultas del pensamiento. Abramos los *Upanishad* (pero en años de Stirner todavía no nos habíamos dado cuenta de que Schopenhauer acababa de enseñarnos a abrirlos). En las tres palabras del *tat tvam asi* el *propio* se manifiesta como descubrimiento de la identificación: lo extraño es uno de los innumerables frutos del no conocimiento, que impide la circulación de lo *propio* en sí mismo. Y ese sí mismo es el todo. Sin embargo, el no conocimiento sigue siendo lo que inmediatamente nos es propio. Paradojas de un pensamiento pululante de los dioses. Ahora bien, la razón emancipada de Feuerbach acababa justamente de aposentar a los dioses, y además en la forma eufemística de lo «divino». Evidentemente, el sujeto de Feuerbach tenía intenciones diferentes de las del sujeto de los *Upanishad*, que, por otra parte, no conocía. En tal caso, ¿qué *propio* buscaba? Para Feuerbach, un modelo de Hombre lleno de buenos sentimientos y virtudes. Pero Feuerbach es aquí un pretexto, y, evidentemente, no es en su moderada razón donde buscaremos la respuesta del tiempo sin dioses. La razón sin presupuestos -cualquier presupuesto es un extraño- la ha fijado en la investigación donde desarrolla su máxima fuerza: la lógico-matemática. *Propio* es un enunciado que pertenece a una teoría formalizada. Una teoría formalizada es una secuencia de enunciados transparentes, en el sentido de que en ella cualquier enunciado es definido sin residuos y es reconducible, a través de reglas de derivación, a un mínimo número de enunciados originarios (los axiomas). El sistema formal es una multiplicidad en la que todo es y solo puede ser *propio*. Pero sabemos por el teorema de Gödel que para las teorías formalizadas interesantes (entre ellas la aritmética) no existe un procedimiento efectivo que permita decidir la propiedad, o sea la pertenencia de un enunciado genérico a la teoría misma.

Así pues, también el pensamiento sin presupuestos encuentra una dificultad insuperable en el proceso de apropiación. Y el teorema que la revela es probablemente el pensamiento del que cuelga ese pensamiento por imperceptibles hilos. Pero no es seguro que la construcción del sistema formal tendiera fundamentalmente a la apropiación de la coherencia lógica. También el pensamiento del que los dioses están ausentes tiene sus paradojas. De hecho, lo que sorprende inmediatamente en el sistema formal es su fuerza. La aritmética, que es el sistema formal sobre el que Gödel ha demostrado su teorema, no puede afirmar su propia coherencia. Pero la aritmética actúa. Y un sistema formal que funciona también es una máquina que produce y multiplica la fuerza. Volvamos a la construcción del sistema formal, ¿cuáles son sus características en relación con el resto del mundo de los enunciados? En primer lugar, la ausencia de presupuestos; el sistema formal considera igual a cero todo lo que está fuera de él. Después el arbitrio: cualquier enunciado puede ser tomado como primer enunciado de una teoría en un sistema formalizado, con tal que defina cada uno de sus elementos sin residuo. (En realidad el residuo existe siempre, en el enunciado $a = b$ es la forma de los signos $a, = b$, «en el principio fue el signo», dijo Hilbert, y la frase -¿involuntariamente?- aludía al hecho de que el arbitrio puede convertir todo en transparente, pero no a sí mismo.) La reducción a cero del contexto y el arbitrio en situar los signos de los enunciados en el sistema formal son dos procedimientos de fuerza desmesurada. Su aplicación no se detiene en el ámbito en que dichos procedimientos se manifiestan en su pureza, que es precisamente el lógico-matemático. Sin que el sujeto lo sepa, estos procedimientos actúan en todos los ámbitos del pensamiento sin presupuestos. Actúan en sus formas más impuras, y obviamente incoherentes: son en cada ocasión *simulaciones* más o menos sutiles o elaboradas de los sistemas formales. Pero su intención no es la coherencia, que, por otra parte, el sistema formal no consigue poseer en su interior. Estas simulaciones tienden a la fuerza -y la alcanzan-. Con frecuencia es una medida que va muchísimo más allá de lo previsto (precisamente porque son simulaciones, y por tanto sus elementos se mezclan con los datos empíricos, no son transparentes, aunque se finja que lo son, mientras la simulación está vigente). El sistema formal puede ser un grandioso sistema de control. Aunque necesariamente encuentra, en un determinado punto de su desarrollo, un elemento de irreducible incontrolabilidad. Pero la esperanza es que ese elemento no procure demasiados trastornos prácticos. En realidad, la aritmética no ha dejado de ofrecer sus servicios después del teorema de Gödel. En los sistemas formales simulados la incontrolabilidad se manifiesta en formas evidentemente mucho más drásticas, incluso en relación con el puro funcionamiento. Pero, hasta ese momento, la ebriedad de la fuerza es inmensa. En ella, el pensamiento sin presupuestos encuentra su formulación de lo *propio*. *Propio* es lo que pertenece al ámbito en que es ejercitable una forma de fuerza. La fuerza se valora como capacidad de control. El control se produce por medio de la simulación de sistemas formales puros. Pero ¿somos *nosotros* los sistemas formales que

actúan en nosotros?

La confiscación de lo divino por parte de lo humano, este acto de buena administración requerido por los tiempos, habría ofrecido grandes sorpresas en el momento de inventarlo. No solo la Bondad y la Fuerza, virtudes que gustaban a todos, formaban parte de esos bienes, sino determinados caracteres un poco anticuados, aunque imponentes. «Ego sum qui sum» era la primera palabra de lo divino, que ahora debía encontrar una nueva colocación. Feuerbach no se habría atrevido ni habría sabido llegar hasta aquí; pero precisamente de aquí parte Stirner, con morbosa lógica. Que todo *El único* sea fundamentalmente una inmensa tautología, e incluso esta burlona aberración, una tautología construida con toda la parafernalia de la dialéctica, desciende de una correcta transposición del enunciado bíblico al sujeto adulto europeo del siglo XIX. Y también aquí se confirma una cierta imprevisión en los intelectos progresivos: estos oradores enemigos de la religión se revelaban absolutamente convencidos de que lo religioso era una colección de Virtudes, con la que convenía hacer un parque público. Ellos, justamente, no alcanzaban a suponer lo que es obvio, que lo religioso contiene en sí reservas inagotables de ambigüedad y atrocidad más que suficientes, en cualquier caso, para resquebrajar la angosta psique laica de los profesores, ingenieros, abogados, notarios y servidores del Estado que quisieron apropiarse de ella. Y esto sucedió en la práctica. Nacieron dementes inefables, inexpressables, únicos, con la fuerza prodigiosa enjaulada en cuerpos larvados, sacudidos por el espasmo. Convertida en tautología, la teratología se exaltaba.

¿Por qué «el único» es único? Muchos lectores de Stirner han entendido el término en sentido psicológico, criticándolo o exaltándolo, han supuesto que pretendía afirmar la preciosidad de un yo. Pero, en primer lugar, el yo del único solo existe como fuerza negativa y destructora. Sobre este punto Stirner ha decidido cortar las relaciones con el idealismo precedente no menos claramente que Marx: «Cuando Fichte dice: “El yo es todo”, parece concordar perfectamente con mis posiciones. Solo que el yo no es todo, sino que el yo *destruye* todo, y solo el yo que se disuelve a sí mismo, el yo que no es nunca, el yo *finito*, es realmente yo. Fichte habla del yo “absoluto”, yo, por el contrario, hablo de mí, del yo caduco.» El yo de Stirner es la negación que produce y abole, en una alternancia rapidísima, que tiende a una imposible simultaneidad. Quien busque en Stirner la reafirmada sustancialidad de un sujeto encontrará, en cambio, una cavidad desierta y muda. ¿Por qué «único», en tal caso? En lugar del Hombrecillo universal y omnilateral feuerbachiano (transmitido a continuación a Marx y revoloteante desde entonces sobre la historia), Stirner ha querido componer en el único un hircocervo que resucitara el terror de las fábulas. El único, expropiado hasta la indigencia por un proceso que lo utiliza todo y que solo hace existir lo que es utilizable, es el delirio de un sustituirse del desarrapado por el proceso que lo ha hecho así. Pero precisamente de un puro sustituirse cambia el sujeto, pero no afecta al funcionamiento. También el único utilizará todo y sustituirá todo. No conseguirá, sin embargo, sustituir la cifra de sí mismo, su coacción para actuar del mismo modo que el proceso cuyo lugar ha ocupado. De la misma manera que el principio de sustitución no puede cambiarse con otro principio. En el centro preciso del régimen despótico de la sustitución está algo que se le escapa: ese único (el déspota desarrapado), que ahora se ha identificado con el proceso mismo. El proceso es insustituible, al igual que el único. El régimen del cambio choca al final consigo mismo como sujeto, y como sujeto no intercambiable, único, incommensurable. Esta paradoja prodigiosamente productiva es el motor que nos zumba continuamente en los oídos.

El Propio y el Extraño. Si se quiere mantener viva esta molesta pareja, una solución adecuada será la de devorar uno de sus términos (el segundo, el malo) en favor del otro. Y esto pretendía Marx identificando el comunismo con la «destrucción de la extrañidad» -«con la regulación comunista de la producción y la destrucción de la extrañidad, que está implícita en ella...», pero el método resulta sospechoso desde el inicio. Excesivo amor por la Sociedad, petulante avatar del Todo. Stirner, no menos propenso a la paranoia y a la brutalidad, pero abigarradas y toscas, vio que entre los personajes históricos solo Dios (y el déspota que sobre Él se modela) conseguía confundir las divisiones entre propio y extraño. Todo le es extraño porque no es Dios, todo le es propio porque Dios está «todo en todo». ¿Por qué no aplicar el mismo criterio a ese yo sin amarras, vagabundo, que no pretendía ocupar su sitio en las arquitecturas de Hegel? Al igual que Dios, ese yo sería el supremo egoísta, en tanto que único egoísta capaz de hacer coincidir su cosacausa con el todo, superando así las habituales limitaciones del egoísta, que solo sabe moverse en los dominios propios. Pero, una vez abandonados a tan aberrante dilatación, ¿quién pensaría en lo propio y en lo extraño, si no es como en el recuerdo de los bancos de un aula de Berlín? Navegando ahora, por el contrario, hacia una asimilación con «l'être le plus prostitué», que es Dios, «l'être par excellence», que no se cansa, por amor, de «sortir de soi», y solo puede salir de sí mismo. También Marx prevé esta posibilidad: «La prostitución general aparece como una fase necesaria del desarrollo del carácter social de las disposiciones, facultades, capacidades, actividades personales. Dicho en términos más amables: la relación universal de utilidad y de utilización.» Stirner desarrolla al máximo el gesto:

utilizamos todo como propio y somos utilizados en todo por todos. Copresencia del máximo de propiedad (todo es nuestro material) y del máximo de extrañidad (somos el material utilizado por todos). Trama de la prostitución universal, muchos pasos más allá que Sade, estorbado aún por alguna memoria feudal de soberanía. Mientras que en los buenos tiempos kantianos se podía todavía decidir por estatuto lo que era propio y lo que era extraño, ahora todo es simultáneamente una y otra cosa, y fundamentalmente el yo, que pretende disponer de todo y sobre todo dispone.

La rabia sorda que Marx descarga sobre los Lumpen prosigue en la que le inspiran los trabajadores improductivos. Manteniendo con celo paleoburgués la distinción planteada por Adam Smith, Marx introduce en ella toda la «canalla, de la puta al papa». Y justamente en los *Grundrisse*, la obra que prepara la fosa a toda la majestuosa concepción del trabajo productivo, en tanto que hipótesis del estadio al que nos estamos acercando, aquel en el cual el trabajador productivo acaba por transformarse en «vigilante y regulador del propio proceso productivo», es justamente en los *Grundrisse* donde la intachable fidelidad a la implantación metafísica de la producción (mucho más que a su manifestación histórica) le empujará a un exceso de énfasis al defender la distinción de Smith de esos economistas serviles que quieren convencer al burgués «de que es trabajo productivo si uno le despioja la cabeza o le masturba, ya que tal vez este último movimiento le esclarecerá el blockhead al día siguiente en el comptoir». En efecto, a Marx no le urge únicamente una distinción técnica, iluminadora si se quiere hacer transparentar la especificidad del trabajo asalariado («la forma que... sustituye a la tierra como terreno sobre el cual se apoya la sociedad»). Le urge más identificarse con el proceso del capital en la hostilidad asesina hacia las fuerzas improductivas que encarnan, sin embargo, lo inconmensurable: el sacramento, el placer, la soberanía. Y aquí, en la simultaneidad silenciosa de sus cuadernos monologantes, Baudelaire responde: si Marx había rebajado el sacramento a prostitución, Baudelaire impone la prostitución como sacramento («L'amour, c'est le goût de la prostitution»).

Putas-Papa-Lumpen, esa es la Trinidad de la prostitución que también Baudelaire estaba descubriendo (las *Fusées* atribuidas a los años 1855-1862; los *Grundrisse* a 1857-1858). En su soberanía, todos son *vicarios* de Dios, «l'être le plus prostitué, c'est l'être par excellence, c'est Dieu». Al disponer únicamente de una zona de la manifestación, no alcanzan esa prostitución global y perenne que es la señal de lo divino. Que luego el Lump se presente como desarrapado o como dandy o como poète, no supone una gran diferencia. En cualquier caso, son seres sin dignidad (en todo caso, tienen majestad). Lo que elimina la dignidad es precisamente la afirmación del contacto con algo extrasocial, y autosuficiente, auténtico nefas, el placer, lo invisible, la gratuidad del arte. (El escritor pertenece a los Lumpen a partir del momento en que declara l'art pour l'art: respuesta insolente, con un falsete resquebrajado, a una desautorización: ya no tiene una función propia en la Corte, y por lo tanto es rechazado de cualquier función.)

* * *

UN NUEVO ESCALOFRÍO

Lo *moderno* y los *nervios* encuentran su lengua definitiva en las anotaciones de Baudelaire (aunque los Goncourt escriban, con jactanciosa vanidad: «Nosotros hemos sido los primeros escritores de los nervios»). Los románticos alemanes seguían hablando de ideas, aquí un *aparte* teológico se mezcla con los olores de las calles, con la náusea de los anuncios, con la accidentalidad urbana, con un resumen de las deudas, con la receta del liquen de Islandia. Un telón lateral, atroz, sobre la persona, mientras sobre la escena prosigue el espectáculo de siempre. Obsesión de los nombres de los directores de periódicos, «liste de canailles». Lo sublime de Burke, las «delicias del caos y de la inmensidad» se han alojado provisionalmente ahora entre las esquinas, a cada paso se abren los abismos que tiempo atrás se iban a buscar a Suiza y pertenecían después a los recuerdos del grand tour. Se camina bajo «el cielo cuadrado de las soledades», en la sabana mental, a trechos, «la voz del adjetivo me penetró hasta el hueso».

La aparición de los nervios como sujeto histórico se produce con la generación de Baudelaire. Como si antes, realmente, los nervios no hubieran recorrido los cuerpos, no hubieran dado esas sacudidas, esos shocks que ahora se saborean con pánico, con delicia. Es la primera señal de la definitiva fijación del Espíritu -un tiempo sonoro, después luminoso, después omnienvolvente, después aurático, después vaporoso, al fin solo nervioso- en la red del Cuerpo. Y este paso al Cuerpo va unido, fatalmente, a una pretensión de *experimentar* sobre el Cuerpo. Sirve que el Espíritu esté fijado en algún lugar, para poder actuar sobre él. Esta es la encrucijada donde se

encuentran todas las praxis, todos los esteticismos (que son proyectos de grandes empresas industriales, gérmenes de todo el aparato, imponente, de la comunicación, del salón de los Esseintes a los atrios de De Mille), todas las ciencias positivas, todas las organizaciones, todas las pedagogías. El nuevo pensamiento de la época se junta por completo en un punto, no tener ya *un* pensamiento, sino *actuar* sobre cada pensamiento, y a partir de esta acción valorar el pensamiento que surge. Se puede suponer que la acción más convincente será la más eficaz. Y la acción más eficaz tendrá por ello el mismo sello del pensamiento más justo.

El sospechoso Sainte-Beuve aconsejó a Baudelaire (diciembre de 1861) que escribiera una carta oficial para presentar su candidatura a la Académie. Debía ir dirigida al Secrétaire Perpétuel de l'Académie Française, en aquel momento Abel Villemain, el hombre que con más naturalidad que cualquier otro encarnaba para Baudelaire la Sottise («ma passion pour la Sottise»). La carta fue escrita, entre espasmos y dobles sentidos («Para decir toda la verdad, la consideración principal que me lleva a solicitar ahora sus votos es que, si me decidiera a solicitarlos solo cuando me sintiera digno de ellos, no los solicitaría *nunca*» -observemos la «danza gramatical» en los tres usos del *solicitar* en cuatro líneas-) Vigny, uno de los Cuarenta, cuando Baudelaire acudió a rendirle la visita obligatoria, sacudió la aristocrática cabezota. Era un paso en falso, dijo, imperdonable. Excesivas veces había oído susurrar: «A ese le obligaremos a hacer todo tipo de inclinaciones y bajezas, y al final no le elegiremos.» Mientras anotaba mentalmente: «Parece que Baudelaire existe para la literatura solo como traductor de este novelista filosófico [Poe]. Aspecto diferente y sufrido de hombre estudioso y laborioso.» Pero quedaba por ver el enorme Villemain, «*«enormis loquacitas»* «el odio de un hombre *mediocre* siempre es un odio *inmenso*». De su boca Baudelaire oyó soltarle a la cara, «con una incalificable solemnidad», estas palabras: «La Toxicologie, Monsieur, n'est pas la Morale!», en referencia a los *Paradis artificiels*. Con mano magistral, Baudelaire transcribió la frase colocándole dos ásperas mayúsculas. Siempre infantil, Baudelaire dijo para sí: «Se lo haré pagar caro.» Se saludaron así: «*M. Villemain, con insistencia*: Yo, señor, no he tenido jamás originalidad alguna. *M. Baudelaire, insinuante*: Señor, ¿cómo lo sabe?»

U. Harva (Holmberg)

«El hecho de derramar leche o esparcir leche de yegua fermentada sobre el lomo del animal ofrendado recuerda la costumbre practicada en la región del Volga con la que se comprueba que el sacrificio es aceptado derramando agua sobre la víctima. El temblor del animal da una respuesta positiva.

Así, por lo menos, se cuenta de los Uigures Amarillos: suelen derramar sobre el lomo de la oveja ofrendada «agua blanca» (*aksu*), o sea agua mezclada con leche, y el estremecimiento que eso provoca es considerado como prueba de que el dios acepta el sacrificio. Además, una palabra de la lengua mongol, tomada en préstamo del chino, que designa el acto de derramar aguardiente o agua en las orejas de un cerdo ofrendado, nos muestra que también aquí se conoce un uso correspondiente.»

K. Meuli

«Σείου σὸ ταχέως, “muévete rápidamente!”, grita el Trigeo de Aristófanes a su oveja ofrendada; moviendo la cabeza debe dar su propio consentimiento. El dios délfico lo había dicho con toda claridad al Teopropide Eusco: solo una oveja que consiente espontáneamente puede ser un sacrificio justo. En los tiempos de Plutarco, todavía se atenían escrupulosamente a dicha regla, y Dane, por ejemplo, derrama leche y vino sobre la cabeza de sus animales ofrendados, como se hacía para obtener la requerida señal de asentimiento. Para un sacrificio en Delfos no bastaba mover la cabeza; el animal tenía que estremecerse, para que la Pitia pudiera pronunciar el oráculo.»

Baudelaire: «El sacrificio solo es completo con el *sponte sua* de la víctima.»

«[Baudelaire] estaba orgulloso también de esta frase de un gran poeta: “Ha dotado al cielo del arte de una especie de rayo macabro; usted crea un estremecimiento nuevo.” Baudelaire estaba orgulloso de esas palabras no solo porque habían sido escritas por Hugo (sobre el cual no se hacía ilusiones: «hace la corte a todos y *trata de poeta* al último o al primer llegado»), sino porque eran *esas* palabras; el «nuevo escalofrío» era lo Nuevo que, «au fond de l'Inconnu», encontraba el Escalofrío, y por tanto la más antigua, la excesivamente conocida (y por ello borrada) memoria del sacrificio. A partir de entonces, ese encuentro se repite cada día, como la irrupción de los leopardos en el templo: «al final se puede prever y se convierte en una parte de la ceremonia.»

DETRÁS DEL CRISTAL

Max Ophüls había intentado hacerlo entender con múltiples alusiones en sus fotogramas: una cancela, un cristal, una persiana entornada, un encaje, una cortina que el objetivo debe rozar. O incluso solo un montón de objetos que alejan y rodean a los personajes. O también la vasta franja de oscuridad que les envuelve. Después, en una improvisación en la radio, acabó por remitir al texto que expresa en pocas palabras qué es la imagen cinematográfica: «Quien mira desde fuera a través de una ventana abierta nunca ve todas las cosas que ve quien mira una ventana cerrada. No hay objeto más profundo, más misterioso, más fecundo, más tenebroso, más deslumbrante que una ventana iluminada por una vela. Lo que se puede ver al sol siempre es menos interesante que lo que ocurre detrás de un cristal.» Es el sello de Baudelaire, pero también de Ophüls, su heredero cinematográfico. La imagen en la pantalla aparece en la época en que las imágenes mentales tienden a invadir las calles y a convertirse en percepciones brutas, aceptables por cualquier empirista. En el transcurso de esta invasión algunas se enganchan en la pantalla, y allí siguen llevando una doble vida. Su esoterismo, que es el fundamento del gran cine, las quiere mantener en contacto tanto con su origen mental como con su última propagación en las calles. Esto último está representado por la «ventana abierta» de Baudelaire, por la ilusión de una continuidad entre el dentro y el fuera, de una vida que se recupera intacta en las dos dimensiones. Pero el otro recorrido, que se dirige al origen, devuelve la imagen sobre la pantalla a la imagen mental, y por tanto a la imagen «detrás de un cristal» que se aparece a «quien contempla una ventana cerrada». El cristal de la mente puede ser la superficie del espejo o la transparencia de la puntilla o el marco ofrecido por los objetos y por la oscuridad; todo ello son señales de una distancia, imperceptible e irrellenable, entre el mundo y su reflejo, entre las dos fuentes perennes de la imagen. «Detrás del cristal», la luz que emana de los seres y de las cosas ya no es una luz de la naturaleza, sino la radiación de la misma superficie: la radiación de Psiqué.

Y mientras tanto «aún no ha sido analizada la enfermedad de la que ha muerto Flaubert». Laforgue en Berlín se movía en torno a este punto, mientras su voz corría sobre las páginas que la emperatriz Augusta le rogaba que leyera, saltándose aquí y allí los pasajes impertinentes. Aceptaba con gracia su papel de dama de compañía un poco clorótica, guardián del tedio como «el reloj de una estación abandonada». Pero en su fisiología los grandes términos filosóficos, siempre altisonantes (¡la Voluntad!, ¡la Renuncia!, ¡Schopenhauer!, ¡Hartmann!), experimentaban una rica mutación que degeneraba en figuras de un atlas biológico. Los conceptos estaban ocultos detrás de una lámina de cristal, ya no dirigida al hiperurano, sino colgada del acuario de Berlín. «Delante de la mirada átona, saciada, sabia, budista, de los cocodrilos, de las pitones (los ofidios), etc. Cómo entiendo a esas viejas razas de Oriente que han agotado todos los significados, todos los temperamentos, todas las metafísicas.» Y había algo que aún iba más lejos: «el ideal son estas esponjas, estas estrellas de mar, estos plasmas en el silencio opaco y fresco, todo para el sueño, del agua.» Era el piano de Debussy que cubría un pensamiento ya exhausto, corroyéndolo debajo de su faz sonora.

BIEN-AIMÉ

Luis XV supo desde el comienzo que era un «roi de perdition», hiciera lo que hiciese. Y esto le daba aquella cólera áspera y fría, que los cortesanos descubrieron en él con espanto, ya cuando era niño. Su sentimiento primordial, mucho más que el aburrimiento, era el despecho, despecho de hallarse en uno de esos puntos donde las tenazas de la historia están a punto de cerrarse y no permiten juego alguno. Era como si su existencia ya se hubiera desarrollado antes de vivirla. Sintió que no podía ser otra cosa que disoluto, inerte, despreciativo. Y que, incluso en el caso de que su voluntad hubiera intentado oponerse, habría sido derribada, y a nadie le habría sorprendido, como a él se le atribuía que derribaba, y nadie se sorprendía, la fortuna de algunos súbditos suyos.

Cuenta Madame du Hausset que reír le hacía daño, como máximo se esforzaba en sonreír. Y aquella sonrisa quería decir: se lo damos todo, con tal que no exija nuestra atención. Con oscura pedantería, que alteraba su natural elegancia, repetía varias veces las mismas historias, sin encontrar nunca a nadie capaz de darle a

entender cuánto aburrimiento producía. Le atribuyen muchos bons mots completamente banales, elogiando su argucia, mientras que se citan algunas de sus palabras de lucidez devastadora como rasgos de su manifiesta indignidad. Le obsesionaban los «rois fainéants», y el cardenal Fleury, que le animaba a la inacción, pero no sin exhortarle a mantener alguna laboriosidad de fachada, tuvo una vez la mala ocurrencia de hablarle de ello. «Cierta día llegué al punto de decirle al Rey que en Francia hubo reyes que habían sido destronados porque no hacían nada. La cosa pareció afectarle profundamente. De momento no contestó nada, pero dos días después me dijo: “He reflexionado acerca de lo que me habéis dicho, sobre algunos de mis predecesores que habían sido destronados - pero decidme, cuando esos soberanos fueron destronados, ¿tuvieron buenas pensiones?”»

«... aparecía, en el fondo de los pequeños apartamentos de Versailles, como un grande, hosco y triste niño, con algo en su espíritu de árido, de salvaje, de sarcástico...»

El Parc aux Cerfs, que ya con su nombre invitaba a los súbditos hostiles a imaginar lujurias inagotables y claustrales, era «una casa más bien pobre con un minúsculo jardín, encerrada en el callejón sin salida de la rue des Tournelles y de la rue Saint-Médéric; comprendía cuatro habitaciones y algún saloncito, y podía albergar como máximo dos o tres mujeres, por no decir que más bien parecía hecha para albergar una sola.» La casa llevaba ese nombre porque se alzaba en un barrio de la periferia de Versailles donde, en tiempos de Luis XIII, hubo un parque de animales feroces. No la habitaron millares de pastorcillas de senos redondos, lánguidas por Krishna, sino una o dos muchachas a la vez, en espera de las visitas de un señor desconocido, que a veces era presentado como un gentilhombre polaco y se olvidaba de quitarse el cordon bleu. Y, de vez en cuando, durante unos cuantos meses, la casa incluso estaba vacía. En ese lugar el arbitrio absolutista acabó por sentar las bases de una institución de lo más burguesa: la mantenida. Y ni siquiera Madame de Pompadour, que se encargaba de esos placeres, administrando después accouchages y pensiones, dejó de acuñar una máxima reguladora para innumerables ménages futuros de menor rango: «Es su corazón lo que quiero.» Renunciaba con alivio al resto. Ya no necesitaría comer cada día chocolate con triple vainilla y trufas en el desayuno, para despertar su «temperamento muy frío», dado que «los hombres, como bien sabéis, conceden tanto peso a ciertas cosas».

Luis XIV dice: «L'État, c'est moi.» Un cortesano dice a Luis XV: «Tout cela est à vous.» Esta es la frase luciferina de Villeroy, que Hugo ha aislado en la *Pitié suprême* para abrir el tema de la tétrica coacción a la omnipotencia. Entonces, cuando se cansa de versos como: «Sanche! Alonze! Clovis! Sennachérib! Cambyse!», Hugo llega a definir el estado crónico de Luis XIV como ninguno de los contemporáneos del rey había conseguido: «Une stupide joie avec un vaste ennui.» Solo su enemigo, su opuesto, tuvo para Luis XV palabras no rencorosas, cuando el rey murió y ni el ataúd cerraba bien sus despojos pestilentes, transportados apresuradamente, infringiendo las ceremonias, de noche, entre burlas, a Reims; solo Federico el Grande consiguió escribir a Voltaire la triste evidencia: ese hombre maldito era un honnête homme que tenía el único defecto de ser rey. Con desolada urbanidad el cardenal de Bernis había escrito algo semejante en una carta que es un epicedio para la guerra de los Siete Años: «Amo al Rey, y le compadezco de todo corazón; honnête homme capaz de amistad y deseoso únicamente del bien, permite que se haga el mal y se ofusque el esplendor de un reinado que habría podido ser glorioso y tranquilo.»

«El final de cada dinastía está marcado por un rey que descuida el gobierno para dedicarse a la disolución. La naturaleza anuncia que está perdido con señales nefastas (cometas, dos soles, terremotos, inundaciones, enfermedades, etc.). Se sabe que en China, la voluntad del Cielo de retirar su mandato (*ming*) al Rey reinante se manifiesta a través del pueblo (revolución, cantos de jovencitos inspirados). Sin embargo, las depravaciones del rey no son simples expresiones de una conducta inmoral. Expresan la voluntad de acaparar en su propio beneficio todos los bienes, todo el poder...

«Los “rois de perdition”, en su arrogancia, tenían la pretensión de tocar el Cielo construyendo torres de nueve pisos, pero también excavando subterráneos profundos. Su conducta puede ser entendida como una exageración excepcional de una normal moral de fiesta (si se piensa en las bebidas invernales de los campesinos). El error no está en la acción misma, sino en su “desmesura”. Consiste en hacer siempre y en exceso lo que se puede y se debe hacer en determinados momentos.»

Nunca sabremos gran cosa con seguridad acerca de sus desenfrenos, de la misma manera que poco sabremos acerca de sus juegos infantiles. Pero un rumor nos cuenta que, cuando tenía siete años, para divertirse llenaron una vasta sala con gorriones y de repente les arrojaron unos halcones, que los mutilaban con su pico cortante. Y otro rumor nos dice que «el rey tenía una cervatilla blanca que había alimentado y criado, que no comía si no era de su mano y que amaba mucho al rey; la hizo llevar a La Muette y dijo que quería matar a su cervatilla. La

hizo alejarse, le disparó y la hirió. La cervatilla se arrastró hacia él y le acarició; él la hizo alejarse de nuevo y le disparó por segunda vez y la mató. La cosa parece muy dura. Se cuentan de él otras historias semejantes, sobre algunos pájaros que tiene en Passy».

En política, Luis XV tuvo un único y constante objetivo: el de conspirar contra su propio gobierno. Es el primer rey que elige el papel de provocador de sí mismo. El *Secret du Roi* fue una política paralela que con frecuencia envolvía y obstruía a Luis XV en su propio secreto. El duque de Broglie, que fue el primero que intentó reconstruir esta funambulesca e inútil novela de los múltiples engaños, recuerda un momento ejemplar, cuando, en 1773, Luis XV, intrigando oscuramente con Suecia, «obtuvo plena satisfacción; teniendo que llevar un asunto a medias diplomático y a medias militar, había conseguido ocultar una parte de él al ministro de la guerra, y la otra al ministro de asuntos exteriores; la totalidad, finalmente, al confidente usual de su política secreta. Tres misterios desarrollados a un mismo tiempo, sin relación entre sí, era la culminación del sistema y la obra maestra del género». Entonces, cuando Luis XV consiguió engañar incluso a sus confidentes secretos, confiándose parcialmente a sus ministros, que tenían el papel perenne de engañados, le rozó una especie de paz paralizante. Cualquier objetivo externo se disolvía ante la evidencia del juego, que le obligaba a jugar todo y siempre contra sí mismo, a traicionar, por consiguiente, a los mismos traidores que había elegido. Las tramas, al superponerse, se neutralizaban, y en el centro quedaba, solitario, el inútil soberano; tanto si se entregaba a la inacción hipocondríaca o, por el contrario, a la febril invención de movimientos disimulados, cada uno de sus gestos quedaba marcado por una condena originaria, que lo inutilizaba.

Entre los bastardos de Luis XV, el hijo de Mademoiselle de Romans tuvo el privilegio de un nombre alusivo. Desde Versailles, un día de diciembre, el rey dejó salir un excepcional billete íntimo, pasado después por muchas manos de coleccionistas: «Me he dado perfecta cuenta, grande mía, de que llevabais algo en la cabeza cuando os fuisteis, pero no podía adivinar exactamente qué era. No quiero que nuestro hijo esté bajo mi nombre en el acta de bautismo, pero tampoco quiero que no pueda reconocerlo dentro de unos años, si se me antoja. Quiero que se le ponga Louis Aimé o Louise Aimée, hijo o hija de Louis le Roy o de Louis Bourbon, como prefiráis... Quiero también que el padrino y la madrina sean unos pobres, o unos criados, con exclusión de cualquier otra persona.»

«Grande mía» la llamaba Luis XV, porque en Mademoiselle de Romans -según el ojo penetrante de Sophie Arnould- «la naturaleza, abandonando sus reglas de buen gusto, se había divertido en efectuar una gran exageración. Mademoiselle de Romans estaba bien hecha, y en ella todo era de una perfecta proporción, pero esa perfección era colosal... El mismo Rey, que era un hombre bellísimo, junto a ella tenía el aspecto de un colegial o de un medio rey». Luis XV iba con excesiva frecuencia a visitarla a Passy y con excesiva frecuencia la enviaba a buscar con una carroza de seis caballos. Choiseul comenzaba a preocuparse por las eventuales consecuencias políticas, Madame de Pompadour estaba alarmada. Solo la mariscal de Mirepoix supo encontrar argumentos para tranquilizarla: «No os diré ciertamente que él os ama más que a la otra, y si con un toque de varita mágica ella pudiera ser transportada aquí, y esta noche estuviera en la cena y todos estuvieran al corriente de sus gustos, tal vez tendríais motivo para temblar. Pero los príncipes son fundamentalmente personas de costumbres; la amistad del Rey por vos es la misma que siente hacia vuestro apartamento, hacia lo que os rodea; vos estáis adaptada a sus maneras, a sus historias; con vos no se siente molesto, no teme aburrirse; ¿cómo queréis que tenga el valor de despegarse de todo esto en un solo día, de situarse de una manera absolutamente distinta, y de ofrecerse en espectáculo al público con un cambio de decoración tan grande?» Pero el miedo se mezclaba con la curiosidad: después del nacimiento del bastardo, se contaba que Mademoiselle de Romans iba al Bois de Boulogne, cubierta de encajes, con el niño en una cesta de mimbrés y allí lo amamantaba, en un sendero alejado. Cierta día, Madame de Pompadour, haciéndose preceder por la fiel Madame du Husset, el rostro oculto por sus cofias y por un pañuelo que sostenía ante la boca, fingió pasar casualmente por aquel sendero del Bois. Mademoiselle de Romans estaba amamantando, la cabellera color azabache estaba recogida hacia atrás con una peineta incrustada de diamantes. Madame du Husset se acercó y dijo: «“Qué hermoso niño.” “Sí”, me dijo ella, “puedo decirlo hasta yo, aunque sea la madre.” Madame, que estaba cogida a mi brazo, temblaba, y yo no me sentía demasiado segura. Mademoiselle de Romans me dijo “¿Vivís por estos parajes?” “Sí, Madame”, le dije. “Vivo en Auremil con esta señora, que en este momento padece un terrible dolor de muelas.” “Oh, cuánto la compadezco, es un mal que yo también he sufrido.”»

El rey no tardó en cansarse. Llegaron sus arqueros a llevarse al niño para que fuera educado lejos de la madre. Hubo muchas cartas, quejas e insinuentes, de la amante caída en desgracia. Pero en Versailles, antes que en Hollywood, regía la máxima de Bussy Berkeley: «There's no come back for a has-been.» No quedaba más que esperar el futuro del hijo: muerto Luis XV, la madre hizo llegar al nuevo rey la partida de bautismo de su hijo, y el decimocuarto abbe de Bourbon fue acogido en la Corte. En su figura muchos recuperaban la esbelta y armoniosa de Luis XV. En espera de alguna rica abadía, el bastardo fue enviado a Roma al cuidado del cardenal

de Bernis, último de los cuatro grandes cardenales que durante cierto tiempo habían dirigido Francia y que ahora, en su palacio del Corso, acogía a los nobles franceses de paso. Albergó al abbé de Bourbon con atención, con cariño, con «aquella mezcla de bonachonería y de finura, de nobleza y de sencillez» por la cual Madame de Genlis le calificó como «el hombre más amable que jamás he conocido». Pero en París ya estaban olvidando a aquel joven abate de estirpe real. Ya no se hablaba de abadías, y se olvidaban de enviarle dinero. Vagó por Italia. Bernis, su último protector, se lamentaba: «Es el Judío errante. Sufro al ver a un hombre que lleva tal apellido vagar ociosamente por todas las posadas de Italia; convendría o prohibirle llevar un nombre augusto o hacerlo respetar más en su persona. Confieso que respecto a este punto, y alguno más, pienso un poco a la antigua, yo mismo estoy chapado a la antigua.» L'abbé de Bourbon murió de varicela en uno de sus vagabundeos sin sentido, en Nápoles.

Cierto tiempo después Madame Louise, carmelita y hermanastra del abbé de Bourbon, contaba que había encontrado al abbé Turlot, que le asistió en su agonía: «El otro día volvimos a hablar del pobre abbé de Bourbon... Así está hecho el mundo: lleva seis meses muerto y ya no se habla de él, me gustaría mucho que le hicieran un pequeño epitafio, solo para que se sepa que ha existido, pero tengo que decirlo...» Poco menos de un año después moriría la propia Madame Louise, y no volvió a saberse de su proyecto.

* * *

VISITA A PICPUS

En el patio de la casa de reposo para señoras solas, gobernada por monjitas devotas de la adoración perpetua del Sacré-Coeur, próximo al hospital Rothschild, donde la periferia parisina corteja la desolación, el Hermano y la Hermana estaban sentados en un banco de madera. La Hermana, huésped de la casa, recibía la visita del Solícito Hermano. Encima de la melancólica protuberancia de los ojos, los cabellos seguían siendo un recuerdo de la garçonne, en las muñecas y alrededor del cuello unas pocas joyas supervivientes de la familia defendían la dignidad de la dama en retraite. El Hermano esperaba el momento para hablar de cuentas y recibos. De un bolsillo sacó un estuche para anillos, vacío. Lo ofreció a la Hermana, tal vez podía serle útil. La Hermana pasó lentamente un dedo por la seda del forro: «Está bien conservada», dijo. Pero también tenían que simular estar hablando de otra cosa. En el banco estaban en espera del guarda, que guiaba grupos sueltos por el cementerio de las «víctimas de la Revolución», justo detrás de la reja de la casa de reposo.

A quién pertenece el cementerio? -dijo el Hermano

-A la Société Immobilière et Civile de l'Oratoire du Cimetière de Picpus -dijo la Hermana-. Son los herederos de las víctimas. En el cementerio solo pueden ser sepultados ellos. Son los familiares de los aristócratas.

-Pero no había solo aristócratas. Mientras esperaba, contemplaba en la capilla la lista de las víctimas en las fosas comunes. Hay de todo. Comerciantes, abogados, gente del pueblo...

-Ah, sí, para aquel entonces ya habían eliminado a casi todos los aristócratas...

-Debió de haber tantos ajustes de cuentas, celos, denuncias...

-Los transportaban de la Nation sobre carretas. Son mil trescientos seis...

-También al final de la guerra debió de haber muchos ajustes de cuentas, celos, denuncias. Entonces los eliminaban, y ya no se hablaba más...

Una dama de la casa de reposo les interrumpe.

-Hoy hace un día pesado. Hay bochorno...

-Sí, llevamos dos días pesados... -dice la Hermana.

-Es agradable tener visitas...

-Mi hermano...

-Yo también tengo una hermana. Pero solo viene cuando le apetece.

El Hermano tenía un sonrisa temblorosa sobre la cara rosa y gris, húmeda. Estaba mal afeitado. Su traje, demasiado pesado, era de los que ya no se ven en las tiendas.

-Los hermanos son mejores que las hermanas -dijo-. Porque se ocupan de resolver muchos problemas prácticos, dar un poco de ayuda...

En el banco se sentó otro visitante que esperaba, un viejecito grácil, con un sombrero de tela clara, que al sonreír descubría tres dientes largos, amarillos y solitarios. Desde hacía unos años pasaba los días visitando los lugares históricos de París, y aquel bochornoso día de agosto le tocaba el cementerio de Picpus. No se interesaba por la belleza, solo por la historia.

-Yo estoy por la historia al cien por cien -repetía siempre que podía. Los cementerios y las lápidas eran

historia y solo historia, y por eso los prefería. Al término de la visita el guarda, un hosco colono expulsado de Argelia que muchas veces confundía en su cabeza el África perdida y l'Ancien Régime, dedicó unas palabras a las dieciséis Carmelitas de Compiègne muertas por su fe el 17 de julio de 1794. Aludió también a los libros de Lenotre que tenía expuestos en la garita para quien quisiera adquirir un recuerdo. Entonces, por primera vez, el viejecito se dirigió al Hermano:- Pero no olvidemos que las Carmelitas eran el burdel de los curas. Así que...

En sus diminutas pupilas brilló por un instante una lucecita jacobina. El Hermano sonrió, alusivo. Pero la Hermana ya le decía que la siguiera hacia una verja que daba al jardín de la casa de reposo. El grupo, poco después, se disolvió.

* * *

«A LA ORGANIZACIÓN NO LE GUSTARÍA»

Esta frase es la forma más reciente y práctica de la condena a muerte. Absoluta neutralidad ideológica: del cine negro hollywoodense a la Lubianka o a la antigua mafia mediterránea, todas las «organizaciones» coinciden en la sobriedad de la formulación.

«Organización», esta palabra responsable que encontramos en todas partes, al pie de la escalera y en la cima, es ahora la palabra metafísica; mejor dicho, es la palabra en la que parece haber emigrado toda la metafísica, como una familia de nobles caídos en un tres piezas de la periferia. Sin embargo, desde su sórdido observatorio parecen administrar un poder que nunca se había extendido tanto.

Durante siglos las sociedades se han organizado, pero -diríasesin darse cuenta de ello. En todo caso, hablaban de otra cosa, hablaban de un orden. Y ahora se abre el abismo entre el orden y la organización. Esta última nace cuando se ha perdido la huella del orden, si no, subsiste como un fuego fatuo. La organización se basa siempre en sí misma, en la nada, en el puro funcionamiento. El orden siempre se sustenta en otro orden, del cual es la imagen, el gemelo visible.

En el origen de la organización: el complot.

En el origen del complot: la sociedad secreta.

En el origen de la sociedad secreta: la iniciación.

En el origen de la iniciación: el origen.

El siglo XV italiano, con sus Estados demasiado pequeños en perenne enfrentamiento, y obligados por tanto a la búsqueda de algún equilibrio, prefigura la historia europea de los siglos sucesivos, en los que Italia ya no participará, salvo como instrumento. Justamente porque nació en el centro de ese taller donde se experimentaba la nueva noción del equilibrio, Maquiavelo se halla tan adelantado respecto a los demás europeos. Con la Reforma, y por tanto con el desconocimiento del principio jerárquico (Iglesia e Imperio), el equilibrio -en tanto que equivalente de la *pax* en un ámbito de puro juego y combinación de fuerzas- se desvela como único criterio residual de referencia. La teoría política del siglo XVIII estará dedicada fundamentalmente a la absorción de una novedad tan brutal detrás de tan noble eufemismo, aquel equilibrio que casi podría presentarse como una secularización de la *harmonia mundi*. Empujados por esta furia laica, nos dirigiremos, sin embargo, al dulce arzobispo Fénelon para obtener una formulación suave y despiadada de las razones que sustentan la necesidad del equilibrio: los Estados vecinos no solo están obligados a tratarse mutuamente de acuerdo con las reglas de la justicia y de la buena fe, sino que, además, para su seguridad concreta y al mismo tiempo por el interés común, deben componer una especie de sociedad y de república general.

»Hay que contar con el hecho de que a largo plazo la potencia mayor acaba por prevalecer y derriba a las demás, si estas no se reúnen para servirles de contrapeso. No es permisible esperar, entre los hombres, que una potencia superior permanezca dentro de los límites de una exacta moderación y que quiera, desde una posición de fuerza, solo lo que podría obtener desde una posición de debilidad. Incluso en el caso de que un príncipe fuera tan perfecto como para hacer uso tan admirable de su prosperidad, dicha maravilla acabaría con su propio reinado. La natural ambición de los soberanos, las adulaciones de los consejeros y la prevención de naciones enteras no permiten pensar que una nación capaz de sojuzgar a las otras se abstenga de hacerlo durante siglos enteros. Un reino en el que estallara una justicia tan extraordinaria sería un ornamento de la historia y un prodigio que jamás podremos volver a ver.» Esta es la ondeante glosa europea a la frase de Tucídides: «Creemos por tradición en lo que atañe a los dioses y vemos por experiencia en lo que atañe a los hombres que siempre, por una necesidad natural, todo ser ejerce todo el poder de que dispone.»

La guerra civil, «el tipo peor de guerra», está en el inicio y en el fin de la época moderna. Lívida y burlona epifanía del dios Terminus, señala de improviso el límite de lo que se había declarado como negación del límite. Lo moderno es grande cuando somete una pretensión de verdad a una crítica rigurosa, y por consiguiente renuncia a plantearla. Lo moderno es asesino, con inaudita exuberancia de medios, cuando pretende haber descubierto una verdad propia. Carl Schmitt ha demostrado de una vez para siempre que, para escapar a la furia de las guerras de religión, el gesto saludable ha sido la renuncia al *justum bellum*. En consecuencia, el delicado paso de la *justa causa belli* al *justas hostis* ha permitido «el asombroso hecho de que durante doscientos años no haya habido en tierras europeas una guerra de aniquilamiento». En ese breve intervalo, el *jus publicum Europaeum* se combinaba con el arranque del funcionamiento de la *machina machinarum*, «primera máquina moderna y al mismo tiempo presupuesto concreto de todas las demás máquinas técnicas»: el Estado moderno. Entonces la «guerre en forme», este juego cruel, salvado del rigor de su regla, confería una nueva unidad a un cierto ámbito espacial (una cierta parte de Europa) y lo hacía coincidir con el lugar mismo de la civilización. Luego el juego se rompe desde dentro; en agosto de 1914 comienza una guerra que se presenta como una de tantas disputas dinásticas y, en cambio, se revela inmediatamente como la primera guerra técnica, que niega con su propio aparato cualquier posibilidad de «guerre en forme». Así emerge también la guerra revolucionaria, variante final de la guerra de religión, sello de las guerras civiles. La forma moderna de la verdad, la más eficaz, la más destructiva, es tautológica: lo que es revolucionario es justo porque es revolucionario; con ello vuelve a proponerse y encuentra apresurada respuesta la cuestión de la *justa causa belli*. Por una de las muchas burlas, por uno de los inagotables equívocos provocados por el desarrollo del mundo bajo la capa de Occidente, cuando en Irán suene la llamada islámica a la guerra santa ya será una parodia de la guerra revolucionaria, y la intelligentsia occidental no tendrá dificultad en reconocerla como propia. Así por lo menos al inicio... La verdad plena e irradiante de la fe es sometida a la verdad procesal y tautológica del extremo Occidente, y justo en el momento en que se declara el rechazo de Occidente. Así por lo menos al inicio...

De la misma manera que Benjamin contempló el *Trauerspiel* barroco desde el escaparate de la morgue expresionista, también Schmitt ha visto las guerras de religión a través del abrigo ensangrentado de Rathenau, las correrías de los proscritos de Von Salomon y los carritos cargados de billetes de banco de la inflación weimariana. Pero así ha percibido una intención que hasta él había permanecido siempre oculta: la fugaz constelación del *jus publicum Europaeum*, precedida y seguida por la matanza, que al inicio se llamaba guerra de religión y hoy lleva muchos nombres, principalmente porque ya no hay modo de distinguir con alguna claridad la «guerre en forme» de la guerra total y esta de la guerra civil, y esta de la guerra revolucionaria, y esta de la «guerra civil global», que acoge en sí y custodia todas las categorías precedentes. Corea, Vietnam, primeros ejemplos de circunscritas y remotas guerras civiles que implican a las dos grandes potencias, con un aparato militar semejante o superior al que había sido desplegado en la guerra mundial. La guerra árabe-israelí, una guerra civil que también es una guerra de raza y religión, y ofrece un permanente teatro de negociación a las potencias. Los terroristas que secuestran aviones (o incluso solo hacen saltar agencias de líneas aéreas) a millares de kilómetros de distancia del enemigo, un acto que recuerda sarcásticamente el real desarraigo del *nomos* de cualquier suelo y la instauración de un orden que se apoya en nada y por ello no tiene fronteras; pero que supone que en cualquier momento y en cualquier lugar la muerte de algún *hostis injustus* seleccionado o elegido por el azar pertenezca a los eventos del teatro de la guerra.

Un paso acrobático en la historia política de Talleyrand es el período del gobierno provisional presidido por él en 1814; entonces toda Europa parece suspendida de un punto, que es su dormitorio, en el entresuelo del palacio de la rue Saint-Florentin. Talleyrand, en aquel tiempo, ya era el desecho de tres mareas diferentes: obispo del Ancien Régime, sacrílego redactor de textos revolucionarios, ministro de Napoleón. Pero nadie se atrevía a decirlo, y Alejandro I dormía con absoluta seguridad solo unos metros encima de él. Vitrolles, que observaba a Talleyrand con cruda curiosidad, si bien con devoción, porque seguía creyendo que advertía en él la presencia de «misterios impenetrables a los no iniciados», anota: «Es difícil hacerse una idea de lo que era el gobierno provisional; todo estaba contenido en el dormitorio de M. de Talleyrand, en el entresuelo de su palacio; unos pocos escribanos reunidos bajo la dirección de Dupont de Nemours, el último y el mejor de los economistas, formaban el personal de oficina, y Roux-Laborie era el vicesecretario general. La cámara de M. de Talleyrand estaba abierta a todos sus conocidos, hombres y mujeres, y las conversaciones de toda esta gente que entraba y salía eran auténticas deliberaciones sobre los asuntos de Estado. La gran tarea era insertar algún artículo más o menos gracioso en la prensa, y a esto se le llamaba crear opinión. Sucedió, además, que si alguna idea de las que pasaban por la cabeza de quienes iban y venían seducía al príncipe de Talleyrand, la convertía en un decreto que los miembros del gobierno firmaban sin leerlo cuando llegaban, a su vez, a visitar a su presidente.» Toda la maciza liturgia del poder se disipaba aquí en una charla abierta a todos los visitantes. Sin embargo, la soberanía permanece, como un cristal intacto, aunque ahora se oculte bajo los muchos

almohadones del Príncipe. Durante mucho tiempo Europa no volverá a conocerla en una forma tan atrevida y tan próxima a su estado primigenio, aura y miasma. Pocos meses después, en el Congreso de Viena, la soberanía ya aparece corroída por una cierta inconsistencia interna. Un parentesco morganático une a los monarcas del Congreso de Viena con los parlamentarios de la república de Weimar. Y no tardarán en encenderse miles de llamitas en el estadio de Nuremberg para evocar desde la oscuridad la esencia desvanecida de la soberanía, antes de bañarla en sangre, para reavivar su palidez larvaria.

Los esprits forts del XVIII se han convertido en los Homais del XIX y en el sentido común del XX.

Hasta ahora solo ha habido dos únicos intentos de llevar a la práctica un más allá del nihilismo: los años de Hitler, reunión de sangre y tierra, derrota de los ácidos hebraicos del intelecto; los años de Stalin, puesta en marcha del «reino de la libertad», ingeniería del alma.

Un día los Estados Unidos se convirtieron en un imperio. Pero no sabían qué era un imperio. Creyeron que era la mayor de las corporations.

Si el profano, o sea el profanador, devora lo que es sagrado, sagrado y profano se unen en una inaudita mezcla que hará para siempre imposible, a partir de ese momento, separarlos.

Solo lo inconmensurable tenía valor, ahora solo el valor es conmensurable, mientras que la naturaleza, que no tiene valor, vuelve a ser inconmensurable.

Democracia: extender a todos el privilegio de acceder a cosas que ya no subsisten.

La inevitable elección política que hoy se ofrece: ¿ser gobernados por el dinero o por la delación? Oh, es mucho más amable y distraído el dinero...

La idea fundadora de cualquier progresismo tiene un aire de gran cordura y se resume en las pocas líneas anotadas por Hugo en 1830, fausta fecha del cuerdo progresismo: «La república, en mi opinión, es la sociedad soberana sobre la sociedad; que se protege, guardia nacional; que se juzga, jurados; que se administra, municipio; que se gobierna, colegio electoral.» ¿Qué puede haber más evidente, convincente y lineal? De aquí la sorpresa, el inerme estupor, cuando la sociedad llegó a ser finalmente, en el siglo siguiente, «soberana sobre la sociedad» e inmediatamente desveló ser ya no una democracia o una república, como esperaba Hugo, sino una teocracia experimental, cuyos primeros sacerdotesingenieros se llamaron Lenin y Hitler. Después siguieron otros muchos, más cómodos para el anonimato empresarial. Todo esto parece depender de un mecanismo desconocido de la mente, para el cual la palabra soberanía arrastra consigo el cortejo de todos los dioses. Y si los dioses ya no pueden ser nombrados, arrastrará únicamente detrás de sí la Inquisición en el nombre de Dios, que ahora es el nombre de ella misma. Una soberanía desencantada *no puede* existir, de la misma manera que la aritmética *no puede* dejar de contener proposiciones indecibles. Todo el futuro político depende de la investigación sobre ese teorema de la soberanía, que todavía está muy lejos de aparecer evidente, convincente y lineal.

* * *

EL PORTERO MOSCOVITA

Acercando las manos al calor del té, mientras asomaba por los cristales de la garita la tez mortecina, con dos pequeñas manchas rojas en los pómulos (una auténtica «tez del Kremlin», como se solía decir), del Vice (Anatoly Lozovski: solo ponía los pies dos o tres veces al año en el Instituto, y su aparición hacía temblar a todos), Andrei recordó los tiempos en que los que seguían a los ataúdes tenían el rostro vacío de cualquier sentimiento, porque estaban dispuestos a morir en la cotidianeidad de la revolución. Las palabras, a partir de entonces, se habían depositado en unos posos, primero pegajosos y después endurecidos y recubiertos por una leve (prácticamente invisible) capa de polvo. Cuando salía de las habitaciones de la ciudad, angostas y marchitas, por un instante nos sentíamos impulsados hacia determinadas calles asiáticas, pero también allí no tardaban en reaparecer los fantasmas de los muros de ocho metros de espesor de los glaciares y, muy distantes,

monasterios que acogían las almas de los prisioneros (entre ellos estaba su hijo, desde los quince años) antes de que los sepultaran a sus pies, como esqueletos de animales domésticos en el patio de la granja. Sentado en su garita, opaco por la falta de alcohol dada la hora matutina, antes de que los despachos se llenaran, Andrei contemplaba la franja de la pared gris amarillenta al otro lado de la ventana y percibía la languidez del espacio olvidado, invadido por la vegetación. Al igual que cada uno de nosotros, se sentía atraído por la lejanía, como si cada cosa remota e invisible sufriera por su ausencia y le reclamara. Pero había aprendido a desconfiar de aquellas vorágines que se abrían a él tan frecuentemente con la naturalidad con que se cierra una puerta. El alcohol, al contrario de lo que ocurre en los países imperialistas, le servía sobre todo para limitar las percepciones, obstruir las rendijas, establecer una corriente continua y opresiva que le permitiera realizar las tareas de la portería sin ser percibido y, sobre todo, superar las noches, cuando querían absorberle hacia las estepas y aquellos lugares tiernos y vastos donde, menos de veinte años antes, había prestado sus servicios de Mejorador. Pero el momento más peligroso era justamente en aquel desgarrón de las primeras horas de la mañana, cuando podía ser fulminado por la sobriedad. Y la sobriedad estaba dominada por el odio, que sin embargo no le pertenecía, pero se veía obligado a recibir de la emanación de los muros. El odio le alteraba, no conseguía retenerlo en los fondos marinos. Con frecuencia recuperaba el equilibrio gracias a una idea: vivir allí, en la garita de la portería del Instituto Gorki de Literatura (en septiembre de 1929 Gorki había escrito desde Moscú: «Pese a la gran ternura con que describe los caracteres, usted todavía los colorea irónicamente, de modo que aparecen ante los lectores no tanto como revolucionarios, sino como unos semienfermos mentales»), era, en el fondo, la máxima aproximación que se le concedía en la ciudad a una vida que siempre había apreciado: la de las casillas ferroviarias con sus meditados habitantes. Los márgenes de las líneas ferroviarias siempre le habían parecido tranquilos e inteligentes en su aislamiento. Estaba claro que allí, en su garita, no tenía ocasión de ver las locomotoras, en cuya conducción se habría destacado muy probablemente su padre, el mecánico ferroviario Platon Platonov, el primero que le había contado que la Resurrección de los Cuerpos se produciría en el cementerio de las locomotoras. Reparar las locomotoras, actividad paradisiaca. Pero jamás le permitirían ese trabajo, no solo por la tuberculosis y el alcohol, sino porque habría sido incorrecto confiar el transporte soviético, que es «la vía para la locomotora de la historia» (recordaba un pequeño anuncio pegado a un poste en Asia Central), a un *podonok* («hez», había escrito Stalin de su puño y letra al margen de un relato de Andrei, año 1931).

«Hablar consigo mismo es un arte, conversar con los demás es una distracción», pensó Andrei, adentrándose en el cuartito de las escobas y de los trapos. Su cuerpo enteco tendía cada vez más a semejarse, por su tranquila inexpresividad, a ese minúsculo espectador que vive en cada hombre, que no participa en la acción ni en el dolor, que mantiene siempre la sangre fría, que siempre es el mismo. Su tarea es ver y servir de testigo, pero no tiene derecho a voto en la vida del hombre y no se conoce el porqué de su existencia solitaria. «Yo también veo», pensó Andrei, «pero jamás podré contar lo que veo». Ese recoveco de la conciencia está iluminado día y noche, como la portería de un gran edificio. El portero vigila constantemente, conoce a todos los habitantes de la casa, pero ninguno de ellos le consulta jamás sus propios asuntos. Entran y salen, el portero-espectador les sigue con la mirada. El inquilino, al salir de casa, deja en ella a la mujer y nunca siente celos del portero. Este a veces parece triste en su impotente sagacidad, pero siempre es cortés y reservado. Es el eunuco del alma del hombre. Vive en otro lugar. En caso de incendio telefona a los bomberos y contempla desde fuera el desarrollo de los acontecimientos. «¿Quién se atrevería a decir que, antes de convertirme en este ser, he sido ingeniero, he participado en la gran cosecha, y quería hacer subir las aguas de los Manantiales Amarillos, para fundar el socialismo en la estepa?»

* * *

VELADA FÚNEBRE PARA MONTAIGNE

A Mademoiselle de Gournay le correspondía llorar, por motivos ceremoniales. Todos los demás conversaban, en un tono un poco más bajo del habitual, recapitulando y divagando: ah, las matronas romanas, los médicos asesinos, los caballos de posta, las posiciones de los pulgares, la nihilité de la condición humana, los caníbales, la trastienda de las soledades... Y Montaigne, a quien los presentes consideraban ausente -ni se habían preocupado de rendir un supersticioso homenaje a su rostro, dignamente colocado sobre una gorguera de Flandes, al lado de su libro, en la caja de oloroso cerezo-, comenzó de repente a intervenir, exigiendo que se le contestara, como exigen las usanzas de la conversación en una sociedad civilizada.

«¿Y ahora no se hace todo inmenso?», acabó por decir SainteBeuve, mostrando en la mirada un destello de fanatismo que le era completamente ajeno y que alarmó a las damas que le rodeaban. «Esta conversación que

nosotros entablamos ahora entre los intervalos de silencio no se detendrá jamás. La presencia parlante entre nosotros del muerto que estamos sepultando con honor nos advierte que estaremos obligados por un tiempo ilimitado a comentar y escuchar cada uno de nuestros sobresaltos de humor. Y el eterno parloteo del detalle me consterna.»

«Justamente usted», decía ahora a sus espaldas el fantaseador de las *Soirées* de San Petersburgo, «amigo mío, que tan bien lloraba en este valle de lágrimas, que acogía el Viernes Santo con un doble dîner chez Magny, que escuchaba con ánimo generoso todo lo que era peculiar y concreto, ligado al momento y a la discreción... Justamente usted es el primero en sentir posarse un velo maldito sobre estos menudos placeres, sobre estas vagabundas distracciones de la inteligencia, mucho más y mucho antes que sobre las vastas tempestades de la pasión.» Sainte-Beuve se volvió y contestó: «Nada es inocente, lo sé perfectamente, y menos que todo esa sensación y ese placer de los matices que siempre nos ha movido, dentro del cual siempre nos hemos movido... Pero en el fondo, incluso cuando usted estaba con el Caballero y con el Senador en su terraza, frente al Neva, sus palabras proseguían nuestros susurros de cabinet de lecture, y solo cambiaba el fondo, que ustedes querían oscuro y bárbaro, en la espera de un relámpago del cielo... Mientras que nosotros, por delicadeza, por inseguridad, habíamos renunciado desde un principio a ello. Y me atrevo ahora a insinuar que el relámpago y los susurros se entrecruzarán largo tiempo... Nada claro nos espera.» Al contestar, el tono de Sainte-Beuve había declinado lentamente hacia el que era más familiar a sus amigas, y también había reaparecido su expresión de viejo y cariñoso gato. Solo le traicionaba un rubor alrededor de sus orejas. Pero la conversación no tardó en proseguir desde varios lados, y se hizo indiferenciada.

Mucho después se alzó una figura flaca y severa, vestida con descuido, y dijo para terminar: «Confesiones sin remordimiento, dirigidas a nadie, por distracción, por gusto, por aburrimiento: desde el momento en que comenzaron a salir de la pequeña torre de Montaigne, repleta de epígrafes, desde que se disiparon por el mundo, por cafés, salones, mansardas y zaguanes, la vegetación ha recubierto todos los senderos rectos: ibídem ha crecido una selva espesa, tenebrosa, venenosa, mortal para todos los soñadores que se han adormilado en el interior de su vasta sombra. Bosque de muerte, semejante a aquel lúgubre recinto de mirtos y cipreses nombrado por Virgilio (*Secreti celant calles...*), tortuosa morada de los suicidas, donde en silencio, con mirada salvaje, muchas de nuestras queridas personas se hundieron mirando con desprecio, como Dido, al prudente Eneas, que no citaba al Yo, sino que lo había envuelto en un seguro envoltorio (*at que inimica re fugit in nemas um bri fer um*). ¿Quién podía habernos llamado a esa oscuridad, sino la atracción de un detalle, de una singularidad irreductible y también inefable, en torno a la cual les gustaba vagar, donde se adentraban, testarudos guardianes, como marmotas entre sus piedras puntiagudas? Quien era propenso a esa vida estuvo entregado desde el comienzo a lo discontinuo, enemigo de cualquier *aequalitas*, observador (¿adorador?) de fuerzas abruptas, incapaces de un prolongado respiro que envuelve todas las partes. Alientos, cintas, puntitos, esporas, resquebrajaduras, temblores del oído, exasperadas nostalgias; poco a poco os habéis convertido vosotros mismos en el fondo de un cajón...»

* * *

EL HOMBRE DE LOS LOBOS RECUERDA

Había nacido donde la tierra de Odesa
es más negra.
Institutriz francesa, preceptor austríaco.
Recorría Europa con mi médico
y un ayudante para jugar a las cartas.
> Después de muchos años me encontré off limits
con mi caballete en la zona muerta.
Comando aliado, comando ruso.
Todos querían arrestarme.

* * *

¿Quieren ver Europa? Vayan a Spa: «No hay mejor observatorio que los lugares donde se toman las aguas.» El príncipe de Ligne tenía una herida de sable y quiso ver, siempre curioso, ocioso, indiferente a sus historias, propenso al primer impulso, porque sabía que tenía buena suerte. Lo que vio era la alegoría móvil de Europa,

firmada por un Hogarth continental, el mundo improbable y precario que la historia había alimentado y abandonado a la corriente: «Llego a una gran sala en la que veo a unos cuantos mancos que se reparaban los brazos, unos cuantos cojos que se reparaban las piernas; nombres, títulos y caras ridículas; animales anfibios de la Iglesia y de la sociedad que saltaban o corrían detrás de una columna inglesa; lores hipocondríacos que paseaban tristemente; muchachas ligeras de París que entraban con grandes ataques de risa, para hacerse pasar por amables y desenvueltas, y esperando llegar a serlo de ese modo; jóvenes de todos los países, que hacían de ingleses y se creían tales, hablando entre dientes y vestidos de palafreneros, con las melenas redondeadas, negras y grasas, y dos barbas de judío por encima de las orejas sucias; obispos franceses con sus sobrinas; un obstetra con la orden de san Miguel; un dentista con la del Espolón; maestros de danza y de canto, uniformados de mayor ruso; italianos, con los entorchados de coronel al servicio de Polonia, seguidos por algunos oseznos de aquel país; holandeses que buscaban en las gacetas las cotizaciones de las divisas; treinta autodenominados caballeros de Malta; cordones de todos los colores, a derecha y a izquierda y en el ojal; condecoraciones de todo tipo y tamaño, colocadas en ambos lados; cincuenta caballeros de San Luis; ancianas duquesas que volvían de paseo, con gruesos bastones a la Vendôme y tres dedos de polvos y colorete; alguna marquesa de vuelta de una partida de cartas en el campo; rostros atroces y sospechosos, en medio de una montaña de ducados, devoraban todos los que se depositaban temblando sobre el tapete verde; uno o dos electores en traje de caza, con el galón dorado y el cuchillo; algún príncipe de incógnito, que no habría ocasionado mayor efecto bajo su nombre auténtico; unos cuantos generales viejos y oficiales de permiso por heridas que jamás habían sufrido; algunas princesas rusas con sus médicos; y palaciegos o castellanos, con su joven limosnero; unos pocos norteamericanos; algún burgomaestre de los alrededores; evadidos de todas las cárceles de Europa; charlatanes de todos los tipos; aventureros de todas clases; abates de todos los países; unos cuantos sacerdotes pobres, preceptores de jóvenes de Lieja; unos cuantos arzobispos ingleses con sus mujeres; veinte enfermos que bailaban como locos para recuperar la salud; cuarenta amantes, o supuestamente tales, que sudan y se mueven; y sesenta mujeres que bailan el vals, en diferentes gradaciones de belleza o inocencia, habilidad y coquetería, modestia y voluptuosidad.»

CHEVALIER DE B: Lo que más sorprende de la historia es observar cuán fácilmente desaparece. Los muertos son realmente borrados, sus monumentos distribuyen el tráfico, sus libros son hermosas tumbas campestres. En cada ocasión, quien vive es el bárbaro de lo que es apenas vivido. Si contemplamos el pasado, no encontramos otra cosa que una testaruda reverberación de imágenes, un raspado de voces. Y en medio vastas zonas opacas, sin sonido. Los invisibles nos agradecen que advirtamos esta grave distancia, esta majestuosa mudez. Nada desprecian tanto como a quienes tratan el pasado con familiar cordialidad.

«¿Qué puede hacer ahora el pensamiento?», dijo el Maestro. «Ocultarse», contestó, y desapareció.

La conversación es un arte que sus grandes maestros y sus grandes maestras consideraban ya perdido cuando hablaban. El lamento de Madame de Staël sobre un determinado tono ya irrecuperable continúa, a décadas de distancia, el de Madame du Deffand. Sería, pues, inútil buscar un momento en el que esta fugaz esencia no se hubiera ya disipado en cierto modo. Pero es posible determinar qué la disipó para siempre. Fueron *los maridos*, como afirmó Stendhal, con conmovedor impulso. Si hubiera que fijar en un detalle la inconmensurable diferencia de modales entre la era de Luis XVI y la de Luis XVIII habría que decir lo siguiente: antes de la guillotina las damas aparecían solas en sociedad, mientras que pocos años después -y la pauta la dio Napoleón, que «en 1804 hizo poner de moda la *pruderie*»- ya no era posible ver a una joven en un salón sin estar «seguros de descubrir a su marido que jugaba al *ecarté* en alguna esquina. Esta presencia eterna y constante del marido, sin duda encomiable y muy moral, asestó un golpe mortal al arte de la conversación El marido reprime el abandono del espíritu del cual surgen las malicias, las alusiones delicadas, les *jeux d'esprit*, que, si bien inocentes en sí mismos, no pueden florecer en presencia de la *autoridad establecida por la ley*. En el humor, en la sátira, en la alegría, en suma en la comedia de la sociedad, se manifiesta inevitablemente algo del espíritu de *oposición*. Muchos se ríen de la autoridad establecida: por su naturaleza, son unos rebeldes. Sin hablar de la molestia que proporciona al ingenio la eterna presencia de la misma persona. ¿Cómo es posible contar una historia o narrar una anécdota si se está al alcance de la voz de un testigo, el cual -y lo sabéis perfectamente- está allí para espiar los alfilerazos que vais a añadirle para ocasionar un cierto efecto o para animar vuestro relato? ¿Cómo es posible insertar en el curso de una conversación, con el aire de improvisación requerido, las cosas picantes que se han recogido durante el día, si se está bajo la mirada de aquel que tal vez os acompañaba? Es imposible. Cuando el marido abre la puerta, el arte de la conversación debe escapar forzosamente por la ventana». Talleyrand estuvo siempre rodeado de mujeres que ignoraban a sus maridos en el sentido stendhaliano y frecuentemente en cualquier otro. Todo comenzó en Reims, el día de su primera gran aparición

mundana: «A la *sacre* de Luis XVI se remontan mis vínculos con las diferentes mujeres notables por sus dotes de diverso tipo, mujeres cuya amistad no ha cesado ni por un solo momento de arrojar su encanto sobre mi vida. Me refiero aquí a la duquesa de Luynes, a la duquesa de Fitz-James y a la vizcondesa de Laval.» Algunas de ellas fueron sus amantes, otras desaparecieron a lo largo de los años, otras se sumaron más tarde, pero era como si hubieran estado siempre a su alrededor. Eran insolentes y atrevidas, en un principio; fueron decrépitas y ligeras, al final. Pero velaron siempre como el cuerpo de guardia que trazaba alrededor del Príncipe un círculo mágico de blandas telas.

Fénelon no tardó en descubrir cuán difícil era ser un taoísta en la Corte de Francia. El *esprit* acababa de renegar en sí mismo aquella fuerza incontrolable que *ubi vult spirat* y se presentaba ahora como un híbrido entre empecinada laboriosidad y crujiente libertinaje. Tratárase de una etimología o de un chisme, todo tenía que quedar sometido a su rabioso escrutinio. Era el observatorio invisible, pero desde el cual se pretendía ver todo. Inmenso psicólogo, que despreciaba la psicología, Fénelon entendió inmediatamente cuál era el proceso interminable a que se sometían los nuevos devotos del «yo, que es el dios de las personas profanas»; un engranaje que les haría rodar hasta Nietzsche y Freud, hasta aquellos inagotables genealogistas, al acecho de la aparición de cualquier nacimiento, de cualquier historia, para desvelarlo todo (pero Nietzsche acabó por descubrir que todo era velo). Y del yo, en ese punto, quedarían únicamente los restos. Nadie que siguiera aquel camino podía tranquilizarse jamás, porque «el Señor no está en la agitación». Fénelon anticipa todas las peripecias de las Luces en pocas líneas: «Quien quisiera asegurarse en cualquier momento de actuar de acuerdo con la razón, y no por pasión o por humor, perdería el tiempo en que actuar, pasaría la vida anatomizando su propio corazón y jamás alcanzaría lo que busca, ya que nunca podría estar seguro de que el humor o la pasión, camuflados bajo pretextos engañosos, no le hubieran llevado a hacer lo que creería hacer por pura razón.»

Fénelon explicaba a los destinatarios de sus cartas que no era tan necesario mortificarse y castigarse (y sobre todo ceder a los «escrúpulos») como realizar un acto mucho más arduo: perder toda la estimación del *esprit*.

Donde está el *esprit* está el yo -y «el yo, al que hay que renunciar, no es un no sé qué o un fantasma en el ambiente; es nuestra inteligencia que piensa, es nuestra voluntad que quiere actuar a su manera por amor propio»-. El *esprit* se bifurca en dos alientos y dos luces rivales: uno de ellos apaga inmediatamente la vela del otro. «Los razonadores, los estudiosos sin oración, apagan el espíritu interior del mismo modo que el viento apaga la vela.» «Siempre he observado que la estimación del espíritu está arraigada en vuestro corazón y no la dejáis caer. Sin embargo, es precisamente lo que el espíritu de gracia apaga con mayor frecuencia cuando se le deja actuar libremente.» Una sola imagen dominaba el comportamiento de Fénelon: el agua, un agua femenina, que no tiene forma, siempre transparente, carente de sabor. El arzobispo era el agua que corría por los intersticios de Versailles. Saint-Simon, que sabía escrutar las fisonomías de la misma manera que Fénelon discernía los espíritus, vio su rostro como una superficie móvil y líquida: «Este prelado era un hombre grande y flaco, bien hecho, pálido, con una gran nariz, y ojos de los cuales el fuego y el espíritu salían como un torrente; una fisonomía como no he visto nunca otra parecida, y que no se podía olvidar, aunque se hubiera visto una sola vez. Recogía en sí todo, y en ella no se combatían los contrarios. Tenía gravedad y galantería, seriedad y alegría; se advertía en ella al doctor, al obispo y al gran señor; lo que en ella flotaba, como también en toda su persona, era la finura, el espíritu, la gracia, el decoro y sobre todo la nobleza.» No debe sorprender que este exterminador del *esprit* dispusiera de tanto, aunque fuera «un hombre que jamás quería tener más ingenio que aquellos a quienes hablaba». Este era, en efecto, su arte del disimulo: enemigo de «todos los extremos, incluso en el bien», ya que «llevan consigo su afectación refinada», ostentaba tanto *esprit* para aparecer más mediocre, más próximo al cortesano corriente, que se desvivía en todo instante por el *esprit*. En su perfección mundana, ante la cual se inclinaba Saint-Simon, Fénelon había descubierto un vehículo que permitía transmitir, intacto y de incógnito, aquel «fondo» de todo, sin nombre y sin forma, que la inteligencia y la delicadeza disipaban continuamente. «Nada puede igualar la cortesía, el discernimiento, la amabilidad con que él recibía a todos.» Pero esa hospitalidad sin tacha era el escenario para una obra de vasta destrucción: «Seamos una auténtica nada en todo y en todas partes; pero no hay que añadir nada a esta pura nada. Nadie se apodera de la nada. Y no puede perder nada. La auténtica nada jamás resiste, porque no tiene un yo del que ocuparse.» Observa Saint-Simon que es «increíble hasta qué punto [Fénelon] se convirtió en el ídolo de los hombres de armas».

Los Lumpen, evocados por Stirner con estridencia, anidaron en todos los huecos de la sociedad. Eran la sombra de la historia, la innumerable existencia pisoteada y muda, «el inmenso renegado de Ayer», que se vislumbraba detrás del peso del «pasado, que no quiere irse», que arranca jirones del presente «con sus uñas negras» y «vomita su vieja noche». Pero esto solo era el inicio. Stirner no conocía bien la naturaleza, más allá de Charlottenburg. Cuando los Lumpen aparecieron en ella, pasando del subterráneo a pisar la tierra blanda, ya no consiguió seguirles. Calló. Victor Hugo, el poeta de la materia, en lo cual se convirtió practicando el espiritismo, ocupó su lugar. El epos de los desarraigados fluctuaba de su boca de sombra. Los veladores que bailan habían

donado a Hugo una metafísica mezquina, pero también una riada de imágenes que lo inundaba todo y mezclaba sus buenas intenciones con las intenciones malignas de Maldoror, hasta alcanzar una resplandeciente neutralidad. En el vértigo de las metamorfosis cada objeto, cada planta, cada guijarro revelaba que era un lugar de expiación, cada paisaje un presidio, un relicario. Al contestar al marqués Coriolis d'Espinouse, que lamentaba verle caído «en pleno jacobinismo», Hugo insultaba «le rhumatisme antique appelé royauté». Pero poseía una hilaridad de las tinieblas, demoledora, y presuponía una aparición: «Tout le bagne effrayant des parias se lève.» En los paseos de Jersey, entre las rocas y la hiedra, habría visto que aquella galera de los parias era el cosmos mismo. «Oui, ton fauve univers est le forçat de Dieu. / Les constellations, sombres lettres de feu, / Sont les marques du bagne à l'épaule du monde.» El cosmos reseca por los rudos mecanicistas volvía a animarse, a humedecerse de almas. Vivía en cada brizna de paja, pero como una inmensa prisión de larvas. «L'archipel ténébreux des bagnes s'illumine.» Los seres expulsados de la convivencia, los Lumpen, los pordioseros, los desarraigados acogían ahora como huéspedes, en una morada más amplia, a los grandes y a los reyes de la tierra. Caifás es una zarzamora, Pilato una caña, Alarico un volcán «de la garganta escarlata». «Les grains de sable rois, les brins d'herbe empereurs», todos incrustados en una forma palpable, que gime, y puede ser incluso una silla o el borde de una ventana. Hugo anuncia «el universo paria». El oído perfecto de Hofmannsthal consiguió aislar, en los ciento cincuenta mil versos del artista, algunas de las palabras marcadas por él: *fauve*, *hagard*. *Fauve* es el universo como «forzado de Dios». Y después de una breve catarata de otros versos, Hugo escribe: «L'univers est hagard.» Palabra de la cetrería, *hagard* procede de *Hagerfalk*, el halcón salvaje, demasiado feroz para dejarse domesticar. La mano del tiempo ha conducido la palabra a nuevos significados: «extraviado», «angustiado por una presencia siniestra», como los Lumpen, estos halcones salvajes que se pasean por la calles de la ciudad. Pero ahora esas calles están diseñadas en la bóveda celeste.

El Liber Mundi que el monje contemplaba tenía letras luminosas, nítidamente impresas. Cada criatura era una copia transcrita del gran Corán, el cosmos. Cada hierba del claustro encontraba su lugar en una página escrita, porque «su naturaleza tiene una única escritura» y a esa escritura se reconducía dócilmente todo. Cada libro que se abría sobre el atril era en cierto modo el mismo libro, cada letra llenaba la celda de san Jerónimo con un rumor de correspondencias, mientras el apacible león dormía a sus pies, custodio de una áspera sábana de pergamino. Leer era el acto que absorbía a todos los demás, incluso a los gestos litúrgicos; en las sílabas de los himnos se reconocían fragmentos de una lectura de las estaciones, recuerdos deshojados de las rotaciones celestes. Sainte-Beuve era un joven provinciano, con frecuencia de lúgubre humor, que había abandonado los estudios de medicina porque se le abría una carrera literaria. Desde el comienzo prestó audiencia a cualquier voz, pero no acababa de entender qué significaba el verbo «creer». Descubrió, sin embargo, que estaba habitado, como por un ser extraño y suspicaz, por una «religiosidad parásita». Negado a cualquier fe, observaba en sí mismo, con un cierto estupor de naturalista, las vibraciones de la «sensibilidad cristiana». También él pertenecía a esa especie de hombres de la que escribió: «Una vida sobria, un cielo velado, alguna mortificación en los deseos, unos hábitos recogidos y solitarios, todo les penetra, les entenece y les inclina imperceptiblemente a creer.» Pero algo que inclina a creer es muy diverso, muy remoto, de algo que impone creer. En su caso, por el contrario, lo excluía. El Sainte-Beuve elegíaco, que fijaba la mirada sobre el desnudo patio detrás de su estudio, se convertía poco a poco en el *rôdeur* que recorría las calles de la gran ciudad, devorado por el presagio de alguna molicie femenina; el *railleuse* que atravesaba diestramente las madrigueras de las redacciones; el *causeur* que sabía dejar caer la gotita de amabilidad o de veneno. Y algo en él decía que ese conjunto de vicios formaba el zócalo de la civilización literaria, admitía únicamente la religión de sí misma. Con el espontáneo cinismo del inventor de formas, Sainte-Beuve se valió largo tiempo de su «sensibilidad cristiana» para armonizarse en Port-Royal. Pero se trataba de un problema de oído, y no de doctrina. Se había descubierto admirando a Bayle por aquella suerte de «indiferencia de fondo» que poseía, por su capacidad de moverse en cualquier terreno, con tal que fuera tipográfico. «No le asustan las *mesalliances*-, va por todas partes, a lo largo de las calles, informándose, charlando con la gente; la curiosidad le estimula y no rechaza las delicias que se presentan.» Una curiosidad mucho más ávida en tanto que basada en una última indiferencia, un caso de fidelidad a una insuprimible infidelidad. ¿Era un escéptico? ¿O un místico? En cualquier caso, algo de esas características remitía a Sainte-Beuve a sí mismo. Al final todo dependía, para ambos, de una única experiencia: la lectura, esa manía insinuante que ni siquiera tendía ya a reencontrar, en la transparencia de la página, los caracteres del Liber Mundi, sino que esperaba únicamente, de fútiles libros de desconocidos, alguna fútil respuesta: «... Sauriezvous pas, de grâce, / En quel recoin et parmi quel fatras / Il me serait possible d'avoir trace / Du long séjour que fit à Carpentras / Monsieur Malherbe, ou de quel air Ménage / Chez Sévigné jouait son personnage? / Monsieur Conrart savait-il le latin / Mieux que Jouy? Consommait-il en plumes / Moins que Suard? Le docteur Guy Patin avait-il plus de dix mille volumes?» Pero un día Sainte-Beuve sintió que se estaba acercando a algo que parecía ser su propio punto de equilibrio. Una visión que no quería tener y a la que se abandonó por exceso de cansancio. También para él, como para aquellos monjes que preparaban herbarios y en

el fondo no le atraían nada, *todo era libro*. Pero en él la devoción litúrgica se presentaba como «indiferencia de fondo», disponibilidad para leer en todas partes, sin elección, sin intención, sin consideraciones, aquellos innumerables y ahora un poco sucios caracteres, sin la esperanza de encontrar en algún lugar el inicio o el final del libro, que en realidad ya no subsistían: «Tal vez como disimulada excusa para mi indolencia, o tal vez porque ahora tengo una percepción más profunda del principio de que *a fin de cuentas todo es lo mismo*, he llegado al extremo de considerar que, haga lo que haga, ya trabaje en mi estudio en una obra articulada, ya me desperdigue en muchos artículos o me disperse por la sociedad, ya deje devorar mis horas por los inoportunos, los necesitados, por las citas, por la calle, por cualquiera y por cualquier cosa, no ceso jamás de hacer una sola y única cosa, leer un solo y único libro, libro infinito, perpetuo, del mundo y de la vida, que nadie lee hasta el fondo, que los más sabios descifran en numerosas páginas; así pues, yo lo leo en todas las páginas que se me presentan, a rienda suelta, hacia atrás, ¡qué importa! Pero no me detengo jamás. Cuanto más rica es la mezcla de colores, cuanto más frecuentes las interrupciones, más me meto yo en este libro donde siempre termino encontrándome en el centro; pero el provecho consiste en haberlo leído abriéndolo en todo tipo de lugares diferentes.»

¿Qué son para nosotros los muertos sino -fundamentalmentelos libros? Entre todas las formas de la religión prehistórica la más lejana, la más difícil de entender, parece hoy el culto de los muertos, su presencia perenne en cualquier acontecimiento de la vida. Pero para un hombre arcaico la forma más lejana, la más difícil de nuestro culto, sería el uso de los libros. Y una y otra, sin embargo, convergen. Solidificados en móviles objetos que nos acompañan, nos parasitan, nos persiguen, nos calman, los muertos se han establecido en la página escrita; su poder nunca se ha atenuado, aunque haya sufrido un admirable cambio.

* * *

VOCES DEL PALAIS-ROYAL

Restif: «... este centro del caos de una gran ciudad.»

Richelieu eligió el lugar gracias a su habitual capacidad de tocar el baricentro de los cuerpos, aquel largo cuadrilátero que se llamó entonces Palais-Cardinal, después Palais-Royal, después PalaisMarchand, después Palais-Égalité, después Jardin de la Révolution, para volver luego a llamarse Palais-Royal, era el centro del centro del vasto cuerpo de la *civilisation*, conseguido en medio de dieciocho años de odios y de conjuras. Pesados mascarones y áncoras de piedra surgían de la antigua fachada, para recordar la superintendencia del Cardenal sobre las aguas y los comercios.

En la taza de la fuente central el pequeño Luix XIV estuvo a punto de ahogarse, cuando Ana de Austria había ocupado el lugar de Richelieu y Mazzarino solo tenía que cruzar el jardín del PalaisCardinal para pasar de su hotel Turbeuf a los apartamentos de la reina. El futuro Rey Sol no tenía aún diez años y pasaba largas horas con la hija de una criada de las camareras de su madre. La llamaba «reina María» y jugaba con ella al rey y a la reina en las cocinas del palacio.

El polígrafo Mercier había descrito el París del año 2440, «máximo sueño posible», decía el subtítulo; pero, como todas las utopías razonables, era un lugar de Tedio y Probidad. En el teatro, sobrevivían únicamente espectáculos llenos de consejos y personajes positivos, un perpetuo Corneille zdanoviano, con fuertes suspicacias hacia Racine, porque «después de haber afeminado a sus héroes, afemina a sus espectadores». Las calles estaban iluminadas con constantes luces y las bibliotecas purgadas de cualquier escrito pernicioso. La «peligrosa fermentación» de los judíos, invasores y rapaces por culpa de la «escasa vigilancia de los siglos precedentes», se había detenido finalmente. Sí, había sido necesaria «sabiduría, constancia y firmeza para descomponer aquel ardiente fanatismo», pero ahora los judíos estaban reducidos finalmente a «ganarse la vida con una tranquilidad absoluta», sobre la cual Mercier no nos ofrece posteriores precisiones. Pero la mirada de Mercier no se posaba únicamente en la pedante utopía. Era también una mirada de voraz *flâneur*, y al final de su *Tableau de Paris*, después de ciento veintidós capítulos sobre los cachorros y sobre los *roués*, sobre Bicêtre y sobre las obscenidades en las iglesias, sobre las modistas y sobre el Parlamento, nos introduce en ese lugar incomparable, pura esencia de Occidente, hacia el que toda la ciudad había sido atraída oscuramente, el Palais-Royal:

«Punto único en el globo. Visitad Londres, Ámsterdam, Madrid, Viena, no veréis nada semejante; un prisionero podría vivir allí sin aburrirse jamás, y sin pensar en la libertad hasta después de varios años. Este es

precisamente el lugar que Platón quería asignar a un prisionero, para retenerlo sin carcelero y sin violencia, con cadenas dulces y voluntarias. Se le llama *la capital de París*. Allí se encuentra de todo; pero instalad allí un joven con veinte años y cincuenta mil *livres* de renta, y ya no querrá ni sabrá salir de este lugar de fantasmagorías; se convertirá en un Rinaldo en este palacio de Armida; y si ese héroe perdió en él su tiempo y casi su gloria, nuestro joven también perderá los suyos y quizá también su fortuna; de ahora en adelante solo allí encontrará su placer; en cualquier otro lugar se aburrirá. Esta región encantada es una pequeña ciudad lujosa, encerrada en una gran ciudad; es el templo de la voluptuosidad, del cual los vicios brillantes han expulsado incluso al fantasma del pudor: no hay posada en el mundo más graciosamente depravada; aquí se ríe, y la inocencia se sonroja.»

«Cualquier cosa que podáis desear, aquí estáis seguros de encontrarla; encontraréis incluso cursos de física, de poesía, de química, de anatomía, de lenguas, de historias naturales, etc., etc., etc. Aquí, las mujeres han renunciado a la seriedad pedantesca del viejo hôtel de Rambouillet y coquetean con las ciencias, que ahora no son para ellas más que un juguete que las divierte tanto como su cachorrillo y su papagayo.»

«Aquí se puede ver todo, oír todo, conocer todo; se encuentra lo necesario para convertir a un joven en un pequeño erudito; pero también es aquí donde el imperio del libertinaje actúa sobre una juventud desenfadada que, circulando después por los diversos ambientes, introduce en ellos un tono inaudito en otros lugares: la indecencia sin pasión. Aquí el libertinaje es eterno; a cualquier hora del día y de la noche su templo está abierto, y a todo tipo de precios.»

«Todas las bagatelas de moda, que duran un día, se encuentran en la misma tienda que las más preciosas joyas astronómicas, que duran siglos.»

«Los cafés están llenos de hombres que tienen una sola ocupación durante todo el día: contar o escuchar noticias, que pasan a ser irreconocibles por el tono que adoptan de cada cual, según su condición.»

«... el Palais-Royal ensombrece además los restantes barrios de la ciudad, que ya tienen el aire de provincias tristes y deshabitadas.»

«... este laberinto de cintas, de gasas, de borlas, de flores, de ropas, de máscaras, de estuches de colorete, de paquetes de agujas de medio pie de longitud.»

Hay un lugar en el que París, con toda su dispersión y fragmentación, con su aroma de placer y de dinero, crece y se adentra por entero en el marco de un palacio, su nítida concha. Es el Palais-Royal, que se convierte en Palais-Marchand cuando las deudas y la avidez del duque de Orléans abren bajo sus porches tiendas, antros eróticos, perfumerías, salas de juego. En vísperas de la Revolución, esas arcadas son el imán de las Voces, la esfera armilar de las cortesanas, las brasas de los linchamientos. Desde esas ventanas, ahora atravesadas únicamente por los gritos de los niños que juegan, antes de que miraran Colette y Cocteau, velaban en la oscuridad los dos guardianes rivales del ser más crédulo y más indiferente, el Señor del Lugar, duque de Orléans, después PhilippeÉgalité. Eran Madame de Genlis, que «para evitar el escándalo de la coquetería siempre ha cedido fácilmente», y Choderlos de Laclos, profundo en las intrigas, teórico de una «galantería libertina» como «preludio útil para el libertino político».

Uno de los más perfectos *incipit* de la literatura nos transmite la atracción invencible del Palais-Royal: «Haga buen o mal tiempo, tengo la costumbre de pasear a eso de las cinco de la tarde por el Palais-Royal. Yo soy aquel que se ve siempre soñando en solitario, sobre el banco d'Argenson. Discurro conmigo mismo de política, de amor, de cosas del gusto y de la filosofía. Abandono mi espíritu a todo su libertinaje. Le dejo dueño y señor de seguir la primera idea cuerda o loca que se presenta, de la misma manera que vemos en la avenida de Foy a nuestros jóvenes disolutos seguir los pasos de una cortesana de aire descarado, de cara risueña, de mirada vivaz, de expresión atenta, y después abandonarla por otra, abordándolas a todas y sin quedarse con ninguna. Mis pensamientos son mis putas.» Aquí Diderot enuncia una poética del pensamiento que es la opuesta a la defendida en al *Encyclopédie*, y sobre todo mucho más radical que ella en su oposición al pasado. Aquí, no solo se reivindica el más obstinado de los pecados, la *delectatio morosa*, sino que se eleva a método. Lo que una larga cadena de testimonios creía tener que extirpar antes de comenzar a acercarse al pensamiento, se convierte ahora en el agua primordial del mismo pensamiento. Palais-Royal es precisamente el lugar mnemotécnico de este pensamiento; un ser sin nombre, establecido cómodamente en el centro del caos, sigue filamentos de

palabras, imágenes vagabundas, levanta minúsculos edificios de papel, contempla cintas, hebillas y chales desordenados por el viento debajo de las arcadas, acoge señales de estremecimiento, sumerge la palabra mental en el rumor exterior, accede a ser invadido por luces y sombras imperiosas, inesperadas, se abandona, no sabe adónde va, y ni siquiera si ese torbellino volverá a conducirlo pronto, sin recuerdos, al banco de d'Argenson.

Lugar de las voces y del «profundo ocio», almacén universal, promesa de inagotable disponibilidad, tierra de nadie donde la policía no pone los pies, porque así lo quiere un privilegio de los Orléans, parque del Hijo del Cielo, *paradisus inversus*, «gran mercado de la carne», anuncio de la fantasmagoría industrial, que Benjamin cortejará en los *passages*, el Palais-Royal es la imagen de un bonheur sin depurar, infantil y cruel, que cada vez exaspera más el propio placer y quiere abocarlo a la destrucción. Allí se realiza el primer acto litúrgico de la Revolución, cuando el 12 de julio de 1789 fueron llevados en procesión dos bustos de cera - Necker y el duque de Orléans-, sustraídos al gabinete ya hoffmaniano de las figuras de cera de Curtius. «El pueblo, a la vista de esas dos especies de fantasmas, se abandonaba a conjeturas extravagantes», dice un testigo; a esas conjeturas seguiría, dos días después, la toma de la Bastilla. Durante toda la Revolución, los acontecimientos están alimentados por los fantasmas pululantes en el Palais-Royal.

Las Galeries de Bois, el Camp des Tartares, el Cirque, nombres de los lugares perdidos del Palais-Royal, grandes écharpes de muselina, almanaques con la descripción y los precios de las mujeres, treinta y una casas de juego debajo de los porches. La Asamblea Nacional acoge en 1790 una «petición de las dos mil cien mujeres públicas del Palais-Royal». Se usaban pendientes de oro y de plata en forma de guillotina. La Chevalier, una de las «ninfas» más deseadas, era hija del verdugo de Dijon. Restif satisfacía su obsesión clasificatoria y ya fourierista enumerando las «filles de l'allée des soupirs», las «sunamites», las «converseuses». Bouton-de-rouse, siempre vestida de lino; Dorine, la filósofa, aspecto distinguido, generalmente vestida de muselina sobre fondo rosa; Elise, «mujer más tallada por la Voluptuosidad que por las Gracias»; Pyramidale, hermosa morena; Sensitive; Amaranthe; Barberose. Entre los habitantes del Camp des Tartares estaban una gigante prusiana, Mademoiselle Lapierre, de dos metros veinte de estatura; la bella Zulina, odalisca desnuda y tendida, estatua de cera de tamaño natural, recubierta de una piel ilusoria; el enorme Paul Butterlbrot, que pesaba doscientos treinta y ocho kilos. Aparecieron en las boutiques las «túnicas romanas a lo Clío», las «camisas griegas», los «redingotes a lo tesálica», que se abrían aflojando un solo nudo. Se lanzaron peinados «a lo sacrificada», «a lo víctima». En los apartamentos de los nobles emigrados del segundo piso de las galeries, recibían ahora las «femmes du monde», aquella decena de grandes cortesanas, con criaditos negros y aparato mundano, que eran «el auténtico peligro», mucho más que las «ninfas» que guían los clientes a mansardas pagadas por minutos, esparcidas en el dédalo de los vastos pasillos, más allá de los suntuosos salones donde giraba la bolita de marfil de la roulette. El cerebro se veía asaltado por el perfume de aquellas carnes tibias y maquilladas, por los vapores de las cocinas abiertas de par en par, con las piezas de caza colgadas, donde convergían los «perros desventurados» cantados por Baudelaire, «los que vagan solitarios en los fosos sinuosos de las inmensas ciudades», los «que duermen en una ruina de la periferia y aparecen cada día, a una hora fija, a reclamar el paquete de comida en la puerta de una cocina del Palais-Royal».

Con su mirada absorta de naturalista, Taine se inclina sobre el Palais-Royal y reconoce allí la peculiar vegetación de los nuevos tiempos, el florecimiento venenoso de los desclasados, que engañan y corroen los rudimentarios engranajes de cualquier lucha de clases: «Centro de la prostitución, del juego, del ocio y de los libelos, el Palais-Royal atrae hacia sí toda esa población sin raíces que fluctúa en una gran ciudad y que, al no poseer oficio ni casa, solo vive para la curiosidad y para el placer, clientes fijos de los cafés, parroquianos de garitos, aventureros y desclasados, hijos perdidos o superfluos de la literatura, del arte y del foro, pasantes de procurador, estudiantes de las escuelas, necios, *flâneurs*, extranjeros y habitantes de *hôtels garnis*; se dice que hay unos cuarenta mil en París.» El Palais-Royal de los Orléans: «esta casa donde todo es falso», increpa Michelet. Esa fiebre árida y embriagadora solo podía desarrollarse en un lugar devoto a un *karman* de juego voluptuoso, de fría exasperación y de engaño, fuerzas que pertenecen a la comitiva del intercambio. Pero, cuando se inicia la liturgia de la Revolución, los papeles se invierten: los desclasados del Palais-Royal, estos especuladores de la voz, se convierten en la voz del pueblo, llenan las galerías de las asambleas y atemorizan a los delegados provincianos. Al final será el Consejo de Estado, que Napoleón instala en el palacio de los Orléans, el que pondrá los sellos del control administrativo sobre ese centro de fantasmas. Allí, una noche de 1787, el joven oficial Bonaparte había abordado a una pálida «ninfa», aún sintiéndose «penetrado más que por cualquier otra cosa por la ignominia de su condición». «Pillará mucho frío, ¿cómo es que está paseando ahí fuera?», dijo. «Ah, señor, me mantiene en pie la esperanza, tengo que acabar mi noche.» Hubo otros incendios, restauraciones y barricadas: pero entre el Estado moderno y el PalaisRoyal no estaba permitido el entendimiento. Cuando Bonaparte conquistó el poder, el primer rumor que llegó del Palais-Royal decía que el general se disponía a

deportar a las muchachas del lugar a Egipto. «¡Pero qué horror! ¡Al diablo, las deportaciones no se hacen así!», dijo Bonaparte con falsa indignación, apenas le fue referido el rumor. Y se puso a jugar con la cabeza de Rustan, su amado mameluco. Hoy queda un silencio en el que resuenan poquísimos pasos. Un jardín público, con sillas solitarias, niños. Al regresar a casa, la friolera Colette encontraba, entre la columnas y el muro, «una corriente perenne de aire, en forma de zeta, que procede de la plaza del Palais-Royal y se divide en dos brazos: uno abraza la rue de Montpensier, el otro penetra en la galería de Chartres. En verano el polvo se arremolina allí; en otoño baila, en el mismo punto, un maelstrom de hojas precozmente caídas.»

En el Palais-Royal se ríe, porque «lo cómico es una de las más claras señales satánicas del hombre», huella indudable del pecado original. La marca de los Orléans, la obligada burla de todo, también está impresa en la perfecta simetría de su lugar. Pero este jardín también es el retiro del Viejo de la Montaña, en el punto donde la civilización es más «turbulenta, desbordante, mefítica». Baudelaire imagina la Virginie de Bernardin de Saint-Pierre, que seguía conmoviendo a Napoleón en Santa Elena -siendo emperador, había dicho a Bernardin: «Tendríais que darnos un *Paul et Virginie* cada seis meses»-, mientras camina por las calles de París. Aquella que «simboliza perfectamente la pureza y la ingenuidad absolutas» se le aparece «todavía completamente impregnada por las brumas del mar y dorada por el sol de los trópicos, con los ojos llenos de las grandes imágenes primitivas de las olas, de las montañas y de las selvas». También ella se dirige al Palais-Royal. Y allí, «por azar, inocentemente», Virginie ve expuesta en un escaparate una «caricatura llena de hiel y de rencor, como solo sabe hacerlas una civilización perspicaz y aburrida». ¿Tal vez una imagen de los amores de la odiada Austria? ¿O una escena de depravación en el Parc aux Cerfs? Virginie descubre que está contemplando lo ignoto: «de esa impresión le quedará un extraño malestar, algo que se parece al miedo.» Mientras observamos a Virginie que observa la caricatura en el Palais-Royal, notamos cerca de nosotros la risa queda de Baudelaire. «Porque los fenómenos generados por la caída se convertirán en los medios de la recuperación», añade su voz.

Occidente soñaba con ser enciclopedia y burdel, escenario y museo, edén, politécnico, serrallo: en cierta ocasión este sueño se estaba realizando, en el Palais-Royal. Pero el sueño sintió miedo de sí mismo. Nos acompaña, suspendido.

* * *

MUNDUS PATET

Una línea de sombra nos separa de todos los Ancien Régime: la dispersión del único Palais-Royal en la miríada de los passages. Las galerías de la realeza, los «superbes dehors du Palais Cardinal» celebrados por Corneille habían sido invadidos por tiendas, garitos, cafés, burdeles, en los jardines se agitaba la cháchara ciudadana, los Rumores se encendían. Todo se desplegaba en una epifanía cuadrangular, como una última disipación antes de que bajara el telón sobre el Teatro de los Roles. Allí, en aquel indiscreto enjambre, cada cual -desde el noble libertino al ignorante pueblerino- encontraba su sitio marcado entre los numerosos pliegues del abanico jerárquico de las cortesanas. Ya cuando Napoleón instaló el Consejo de Estado en el Palais-Royal, el lugar estaba habitado por esqueletos invisibles, y se disponía a abandonar sus despojos a una fuerza enemiga: la Administración. Pocos años después, primero furtivamente y después frenéticamente, los passages comenzaron a abrir sus bocas sobre las calles de París. Las esencias del Palais-Royal, retiradas ahora en la sombra, vuelven aquí a dispersarse en un espacio sofocado y artificioso, multiplicado en la ciudad. La mirada adivinatoria de Benjamin reconocería en ellos el acceso a los Infiernos del nuevo mundo, *facilis descensus Averní*: «En la antigua Grecia se preparaban lugares desde los cuales se bajaba a los Infiernos. También nuestra vida consciente es una tierra donde en determinados puntos ocultos se desciende a los Infiernos, llena de lugares poco visibles donde desembocan los sueños. De día pasamos ante ellos sin sospechar nada, pero apenas llega el sueño volvemos rápidamente hacia ellos, palpando la oscuridad, y nos perdemos en esos oscuros itinerarios. El laberinto de las casas de la ciudad semeja, en la claridad del día, la conciencia; los passages (estos son las galerías que conducen a su existencia anterior) desembocan de día en las calles sin dejarse notar. Pero de noche, entre las oscuras masas de las casas, su oscuridad más compacta sobresale y atemoriza; y el tardío paseante se apresura al pasar ante ellos, a menos que no le hayamos animado a viajar por ese estrecho callejón.» París, después de la imprudente exhibición del Palais-Royal, vivía su prehistoria industrial recuperando en la oscuridad las huellas del *mundus*. Al igual que en la fundación de Roma, antes aún de que la ciudad recibiera su nombre, en la «fosa redonda» llamada *mundus* fueron depositadas -cuenta Plutarco- las primicias de todo lo que es bueno según las costumbres y necesario según la naturaleza», y en esa fosa se vio una puerta hacia los Infiernos (*deorum tristium*

et inferam quasi ianua;) así en los passages se amontonaron las primicias de las mercancías en abigarrado cortejo, debajo de bóvedas de cristal, entre el mármol de los veladores y las pilastras de hierro. Si «el suelo de Roma estaba diseminado de bocas del infierno», París se abría sobre cavidades mercenarias, donde «por una parte cantaban las Sirenas de las luces de gas y por la otra seducían las odaliscas de las lámparas de petróleo». Pero las aventuras que aquí se traman son fundamentalmente aventuras de objetos: dominadores suaves, inmersos en el aire estancado de los escaparates, no tardan en abandonarse a una inclinación a los cruces legítimos, descubren «ocultas afinidades: palmera y guardapolvo, secador y Venus de Milo, prótesis y manuales para escribir cartas se juntan aquí, después de una larga separación.» En un pasaje de Catón citado por Festo leemos: «El *mundus* debe su nombre al *mundus* [bóveda del cielo] que está sobre nosotros; en realidad, como he podido saber por los que han entrado en él, tiene una forma similar a la del otro *mundus*.» En el caso del passage, las bóvedas celeste y subterránea no existen, a no ser por la luz láctea que se refleja en sus escaparates y en sus ventanas alusivas. En su prudencia, los romanos consideraban que no era propicio iniciar una guerra en uno de los tres días del año en que la fosa de las primicias estaba abierta. Se decía en tal caso: *mundus patet*. Los parisinos de la Restauración y de Luis Felipe consideraban los passages fundamentalmente un invento práctico y lucrativo para quien quisiera flâner al amparo de la intemperie, además de una facilidad para la caza amorosa. A Benjamin se le aparecieron como una colección de fragmentos oníricos que, a fin de cuentas, nos gustaría visitar despiertos. Al escribir sobre los passages, repetía un gesto del rito de la fundación de Roma; excavado el *mundus*, dice Plutarco, «cada cual trajo un puñado de tierra del país de donde procedía, y la arrojó entre las primicias, mezclándolo todo». La tierra de la Romantik encontraba finalmente lo que nunca había conocido: la Gran Ciudad.

El gran libro exhalado por los passages no es el (si bien fascinante) *Paysan de Paris* de Aragon, como pretende Benjamin, sino *Mort à crédit*, con sus historias del Passage des Bérésinas (que era el Passage Choiseul), donde abría sus puertas la tienda de la madre de Céline: reparaba encajes y trencillas, con frecuencia para clientes vaporosas y opulentas, prontas a revolotear alguna puntilla ligera entre las mangas revoloteantes; solo cocinaba pasta con mantequilla, para que ningún olor impregnara su delicada mercancía, se movía en un espacio sofocante de ropavejero, ansiosa, con una pierna renqueante. Pero Benjamin no incluyó *Mort à crédit* entre sus variadas fuentes para el *Passagen-Werk*, y es posible que ni lo leyera. Ante Céline, Benjamin se sitúa inmediatamente en posición defensiva y suspicaz; le emparenta, con evidente manipulación, con Benn y con Jung como representante del «nihilismo médico en literatura», al cual quería dedicar una conferencia. Más que por el sempiterno «nihilismo», esos nombres se mantienen juntos por las señales de alarma que sonaban para Benjamin en sus páginas: detrás de la prosa pedantesca y seudocientífica de Jung temblaban imágenes erráticas, no dialectizables, entrometidas. En Benn se descubría un guiño sobre la cultura que respondía, en las antípodas, al de Brecht. Ahora Benjamin había decidido someterse a la maligna férula de Brecht, y se veía obligado a rechazar cualquier otra. En Céline, finalmente, todo se veía arrastrado, desde el comienzo, por una corriente oscura que arrollaba cualquier isla instantánea de la recuperación, cualquier posibilidad de otra historia que no fuera la «petite musique» de una disgregación progresiva. Sin embargo, si existe una poética de los passages, casi una secreción de esos lugares altamente artificiales, es la que el pequeño Destouches, torvo niño de trastienda, había absorbido en silencio de su madre Céline: «Mi madre sigue trabajando. Recuerdo, en el passage, cuando era más joven, un enorme montón de encajes para remendar, la fabulosa colina que siempre se levantaba sobre la mesa, una montaña de ropa que era preciso reparar, por unos pocos francos. No acababa nunca. Era para tener algo que comer. De noche tenía pesadillas, y ella también. Nunca se me ha olvidado. Yo, al igual que ella, tengo siempre sobre mi mesa un enorme montón de Horror dolorido que me gustaría remendar antes de terminar.»

* * *

Es unánime la indignación de los historiadores por la facilidad con la que Talleyrand amontonaba dinero en sus negociaciones, obteniéndolo de los lugares más diferentes. Esas fuertes cantidades se llamaban *douceurs*. Ya sus contemporáneos sentían gran curiosidad por conocer en detalle sus insolentes exacciones. Barras llena siete páginas de sus *Mémoires* con una lista de las «Pourboires diplomatiques et affaires de Talleyrand, prince de Bénévent», que pretende que le ha sido entregada por Madame de Staël. Sumando los variados anexos se alcanza la majestuosa cifra de 117.690.000 francos (hasta 1815, y excluyendo las operaciones que pasaban a través de su mujer o de sus emisarios).

Pero ningún historiador ha conseguido demostrar que Talleyrand haya concluido alguna importante negociación en función de las *douceurs* que habría recibido. Se hacía entregar dinero, mucho dinero, para hacer cosas que de todos modos habría hecho. Imitaba en esto los procedimientos de su amigo-enemigo Mirabeau. Sabía con mayor claridad que nadie que la historia había pasado del mundo de la *douceur* al mundo de las

douceurs. Por consiguiente, advirtió la oportunidad de introducir un cambio en la praxis diplomática de las *douceurs*, que tenía una consolidada tradición: no aceptó jamás «tabaqueras o joyas, como era costumbre, sino solo dinero contante y sonante». Para él una tabaquera habría sido una afrenta, además de algo superfluo. El dinero, en cambio, era el artificio más seguro para ocultarse, un artefacto que mantenía el mundo a una cierta distancia y le arrojaba a los ojos un polvo de oro que le dejaba inerte durante algún tiempo. Una sola regla, decisiva y severísima, emparejaba la era de la *douceur* con la de las *douceurs*: Talleyrand se la enunció un día a Vitrolles, para explicarle cómo era posible que Bourrienne no fuera nombrado prefecto de policía: «¿Qué quiere que diga? Bourrienne no servía. Regresaba de Hamburgo con una mala carroza; se le partió una rueda en las proximidades de París, y tardó veinticuatro horas en hacerla reparar. Eso quiere decir que es un pobre diablo. Pues bien, aunque Bourrienne tuviera doscientas mil *livres* de renta, seguiría siendo un pobre diablo. Mire, lo principal es no ser un pobre diablo.» Este era su comentario, profano y preciso, a la sentencia evangélica: «A quien tiene le será dado.»

Las *douceurs* debían disolverse después con presteza en la mesa de juego, en los reveses de las especulaciones, en la perfección del saber vivir. Su cocinero seguía siendo Carême. En tres ocasiones Talleyrand se vio obligado a subastar su amada biblioteca. La última vez, los 3.465 lotes de la *Bibliotheca splendidissima* que fue vendida en Londres le proporcionaron 210.000 francos. Tenía entonces sesenta y dos años. El día de la muerte de Talleyrand los diarios iban llenos de solemnes e insulsas consideraciones. Stendhal las leyó en Marsella, con irritación. La misma noche escribió a vuelo pluma un texto a la muerte de Talleyrand, «por impaciencia... por indignación delante de las frases altisonantes». Estaba «exhausto de cansancio», y se le arremolinaba en la cabeza la imagen de la danzarina española Dolores Serai, a quien acababa de admirar. Pero la primera frase de este inacabado y privado epitafio quema cualquier lentitud mental y descubre inmediatamente la verdad, amablemente indecorosa: «M. de Talleyrand era un hombre de una inteligencia inmensa que siempre andaba escaso de dinero.»

Mientras Johann Caspar Schmidt crecía en la oscuridad provinciana de Alemania, y aún no era Max Stirner, el autor del único libro occidental que expresa la revuelta en su estado químicamente puro, el viejo Talleyrand conversaba prolongadamente con Dorothee, antes de algunas largas noches insomnes en las que «se piensan de manera terrible tantas cosas». En cierta ocasión se entretuvo acerca de sus recuerdos del seminario: «Era tan desgraciado que pasé los dos primeros años del seminario casi sin dirigirle la palabra a nadie. Vivía solo, en silencio, retirado durante los recreos en una biblioteca donde buscaba y devoraba los libros más revolucionarios que podía encontrar, alimentándome de la historia de las revueltas, de las sediciones y de los disturbios de todos los países. Estaba indignado contra la sociedad, y no entendía cómo era posible que, por el hecho de verme aquejado por una enfermedad infantil, estuviera condenado a no ocupar el lugar natural que me correspondía.»

Indignado contra la sociedad; son palabras que nadie esperaba de boca de Talleyrand. Sin embargo, las confirma, con delicadas diferencias, lo que ha escrito el propio Talleyrand en sus *Mémoires*: «En el seminario era de una tristeza que cuenta con pocos ejemplos en un muchacho de dieciséis años. No entablé relaciones con nadie. No hacía nada si no era de malhumor. Estaba indignado con mis superiores, con mis padres, con las instituciones y sobre todo con la fuerza que se daba a las convenciones sociales a las que me veía obligado a someterme.

»He pasado tres años en Saint-Sulpice, casi sin hablar; me creían desdeñoso, y muchas veces me lo reprochaban..., no era más que un buen muchacho, extremadamente desgraciado e internamente amargado... La biblioteca del Saint-Sulpice, enriquecida por el cardenal de Fleury, era amplia y bien seleccionada. Pasaba mis días en ella leyendo los grandes historiadores, la vida privada de los hombres de Estado, los moralistas, algún poeta. Devoraba los viajes. Una tierra nueva, los peligros de una tempestad, la representación de un desastre, la descripción de países donde se veían las huellas de grandes cambios, tal vez de disturbios, todo esto ejercía sobre mí una fuerte atracción. A veces me parecía que mi situación tenía algo de menos irrevocable, cuando observaba estos grandes desplazamientos, estas grandes sacudidas, cuyas descripciones llenan los textos de los navegantes modernos.» Con un astuto deslizamiento, Talleyrand ha convertido en *viajes y tempestades*, en sus memorias públicas, lo que llamaba *revueltas y sediciones* en la conversación privada. Pero ¿no era, en el fondo, lo mismo? ¿No eran acaso otras tantas formas de ese «torrente» que nos impide apoyarnos sobre un lugar seguro? De los años de adolescencia de Max Stirner, solo nos quedan algunas anotaciones de los profesores en los registros de colegios que sin duda no tenían el alto decoro del seminario de Saint-Sulpice. Pero todo *El único* esta impregnado del recuerdo de prolongadas y exacerbadas fantasías de rebelión. Cuando Stirner y Talleyrand salieron al descubierto, ambos se encontraron moviendo sus pasos en una nada vertiginosa. Stirner pertenecía a la nada desde sus orígenes, y tenía que representarla en su pureza y en su pretensión absoluta; Talleyrand era nada en la medida en que le habían arrancado de un «lugar natural» que para él siguió siempre existiendo en medio de todas las alteraciones: un lugar legítimo, en representación de un orden que no podían turbar ni las

tempestades ni las revueltas. Jamás cayó, sin embargo, en la vulgar ingenuidad de pensar que aquel orden pudiera identificarse con alguna ordenación social. No obstante, cualquier ordenación estaba obligada a aludir a aquel orden. Esto era un reflejo de la misteriosa palabra paulina: «Non est enim potestas nisi a Deo.» Durante toda su vida, estuvo acompañado de un presagio. Advertía, como un leve perfume, que detrás del mundo, detrás de la furia de su oleaje, se abre el inaccesible «océano oculto», celeste y terrestre, donde el movimiento de las olas llega en remotas vibraciones; allí había nacido, allí seguía irguiéndose, día tras día, con la aparición de la Aurora, la vida del *rita*.

Para Talleyrand, la mesa de la última negociación fue el lecho de muerte. Llevaba tiempo preparando aquel pacto, como siempre; y, sin embargo, sin que nadie lo descubriera. Cuando su mujer, que se había convertido en obesa, pese a que había sido una dulce aventurera de las Indias, se apagó, Talleyrand solo dijo estas palabras: «Esto simplifica mucho mi posición.» Era la señal que daba inicio a las últimas jugadas. Frío e impenetrable, como quería su leyenda, desarrolló su lento juego durante más de tres años. Un día dejó caer una frase, como por casualidad, dirigida a Dorothée: «“No me disgustaría ver al abate Dupanloup... es nuestro confesor”, añadió con una sonrisa semiseria.» Unas semanas después el abbé era invitado al hôtel Saint-Florentin, y oyó recordar al Príncipe las palabras de Fénelon moribundo sobre Saint-Sulpice («no conozco nada más apostólico, nada más venerable...»). También él fue educado allí, en los años de su oscura y soñadora adolescencia, cuando hacía de «pequeño Bonaparte», años en los que ahora pretendía reconocer el período más feliz de su vida. A través del abbé Dupanloup y de Dorothée, que aquí actuaba como ministro suyo, el soberano Talleyrand pactó con la Iglesia, en los últimos cuatro meses de su vida, una «fórmula de reparación». Había que vencer dos obstáculos. Siendo obispo, había votado la impía constitución civil del clero y había ordenado algunos obispos constitucionales; reducido a la comunión laica por un breve de Pío VII, se había casado, en contra del perenne voto de castidad sacerdotal. Unas cuantas hojas, corregidas una y otra vez, pasaron varias veces del hôtel Saint-Florentin al arzobispo de París, monseñor de Quélen, firme bretón que llevaba años invocando el gesto del Príncipe. Un momento que adquiere sentido propio en relación con esa negociación fue también la última aparición pública del Príncipe: «llevado en brazos por dos criados de librea», enfundado en una redingote negra de la que asomaba una vaporosa corbata de merveilleux del Directorio, un Talleyrand con ochenta y cuatro años subió las escaleras del Directorio para pronunciar el elogio de un insignificante diplomático, el conde Reinhard. Una vez más, tenía una razón precisa y tajante para realizar ese acto que podía parecer un caprichoso homenaje. Sería su «adiós al público», ejecutado con la perfección de su estilo («C'est du Voltaire! C'est du meilleur Voltaire!», iba gesticulando Victor Cousin después del discurso, con la abstracta excitación del estudioso). Pero sería, sobre todo, una alusión. En la vida de Reinhard, Talleyrand aisló con soberbia claridad la importancia de los estudios teológicos, los mismos que le habían guiado en la juventud. Lanzándose a una minuciosa enumeración de los grandes teólogos diplomáticos que habían constelado la vida de Francia, el Príncipe dio a entender que, visto desde una determinada perspectiva, el arte diplomático aparecía como una extensión de la sabiduría de quien conoce las cosas de Dios. «Le escuché decir en cierta ocasión que se consideraba uno de los mejores teólogos de su época», había escrito años antes un fiel observador como el barón Von Gagern. Reivindicación paradójica, que ahora desvelaba sus argumentos. Una copia del discurso sobre Reinhard fue entregada a la mañana siguiente a monseñor de Quélen y al abbé Dupanloup.

Preguntarse si la voluntad de retractarse en Talleyrand era «sincera» es tan inútil como preguntarse si eran «sinceros» los documentos finales del Congreso de Viena. No cabe duda de que para Talleyrand el primer impulso al iniciar la negociación no fue religioso, sino ceremonial. En sus últimos años, Talleyrand se imaginó el riesgo que se le avecinaba. A su muerte, podía serle negada la sepultura religiosa, y verse obligado a la miseria de las exequias civiles. Era el único temor que le afectaba. Dijo a su médico: «Je n'ai qu'une peur, celle des inconvenances.» Durante toda su vida, Talleyrand había sido el escándalo en persona, pero ese escándalo siempre había tenido el poder de conferir orden, de escapar a cualquier «inconvenance». Y ahora, a su muerte, esa precaria imagen corría el peligro de descomponerse ante el rechazo solemne de la Iglesia. En su último acto, aparecería como aquel que ha sido expulsado de la orden más antigua. Leyendo a Fénelon, Talleyrand se fijó en un pasaje: «Dirijamos una mirada a la Iglesia, es decir, a esa sociedad visible de los hijos de Dios que ha sido conservada en todos los tiempos; es el reino que no tiene fin. Todas las demás potencias suben y caen; después de haber asombrado al mundo, desaparecen.» Talleyrand escribió al margen: «¡Bellísimo!» Su lugar estaba en el reino que no tiene fin. «Sé que tengo que hacer algo respecto a Roma», insinuó a Dorothée.

Pero, por otra parte, su retractación podía también minimizar toda su vida, renegando de ella. Y aquí se manifestó por última vez el genio político de Talleyrand. Más que los hechos mismos, en la política es decisivo el momento en que se realizan los hechos. Político es aquel que tiene el momento a su favor. Y, desde siempre, Talleyrand había mantenido relaciones de temeraria confianza con la fuerza del tiempo. La dilación era el arma esotérica de su política. Esta vez, Talleyrand decidió llevarla al límite, decidió casi hacerla coincidir con el límite, que es la muerte. «La plupart des choses se font en ne les faisant pas»; esta purísima traducción

occidental del *wu wei* de Lao-tse, máxima reguladora de Talleyrand, era otro secreto que cierto día había confiado a Von Gagern. Ahora llevaba esa máxima a su aplicación más rigurosa: dejar que las cosas se realicen en el último momento antes de la muerte, y *decidir* incluso que así suceda. Ya en la agonía, el penúltimo día de su vida, por cuatro veces Talleyrand rechazó la invitación de firmar su retractación, con elegancia mundana. Y acabó por precisar que la firmaría a la mañana siguiente, entre las cinco y las seis de la madrugada. Firmó cuando sonaron las seis, después de que Dorothee hubo leído, con lentitud, subrayando cada palabra, el texto de esas dos páginas, delante de ilustres testigos que habían sido convocados aquella alba de mayo. Más que una retractación, era un texto de sumisión a la autoridad de la Iglesia, *verba generalia* que envolvían en un manto las ofensivas memorias.

Demorar un gesto, en la agonía, hasta el momento irrevocablemente justo fue su ordalía. Torturado por la «enorme llaga» del ántrax que le impedía apoyar la espalda, sostenido por las axilas por dos personas que se alternaban cada dos horas, con los hombros sobre una almohada «que estaba colgada con cuerdas del techo», Talleyrand seguía siendo un jugador, apostó sobre la hora de su propia muerte, apuntando sobre el último momento de lucidez. Su gesto extremo sería, una vez más, una firma. Gesto mínimo, pero el único que representa el todo. Y al lado, lo más cerca posible de su firma (CHARLES-MAURICE, PRINCE DE TALLEYRAND, la misma que se había leído al pie de los grandes tratados de la época), debía estar el sello de una autoridad intacta: el sello de la muerte. Así fue, nueve horas después de haber firmado, Talleyrand moría. La proximidad extrema de la firma a la muerte la aseguró contra cualquier ataque. Cuando el documento llegó a Roma, la Santa Sede no lo estimó suficiente. Si Talleyrand hubiera sobrevivido unos días más, habría tenido que sufrir la humillación de firmar de nuevo. Y firmar un texto mucho más grave para él. Pero ahora ya era demasiado tarde. Talleyrand ya no podía corregirse, ya no podría condenarse con las palabras impuestas por la Iglesia, que habrían herido la soberanía de su estilo. Ahora el Príncipe había recibido los sacramentos, había muerto -como había querido precisar en las primeras palabras de su testamento- «en el seno de la Iglesia católica apostólica romana». En cuanto a la propia Iglesia, jamás hizo público que el Papa había considerado insuficiente la retractación de Talleyrand. Esas hojas permanecieron largo tiempo en el escritorio de Gregorio XVI, entre sus documentos más preciosos. Luego desaparecieron. Los maternos archivos vaticanos no conservan huella de ellos.

El enfrentamiento teológico, la auténtica *ἀγωνία*, terminó con una frase, con un gesto de vertiginosa insolencia y sabiduría, que nos ha sido referido por un único testigo, Prosper de Barante. Cuando el abbe Dupanloup se acercó al Príncipe para darle la extremaunción, Talleyrand le ofreció el dorso de las manos, diciendo: «Monsieur l'abbé, recuerde que soy obispo.» En tanto que obispo, Talleyrand ya había sido ungido en las palmas, un lejano día. Ahora correspondía a la otra parte, para que quedara enteramente cubierto por la unción. Con ese gesto, Talleyrand reconocía que el ciego arbitrio de sus padres había sido, en realidad, más clarividente que toda su voluntad, imponiéndole una investidura espiritual. Así se había visto obligado a custodiar lo sagrado recubriéndolo de escándalo, a través de «una revolución que tiene cincuenta años de duración», como se decía en el texto que acababa de firmar. Pero ahora ofrecía a la unción el dorso de las manos. Aquel que durante tantos años había sido la imagen más adecuada del Diablo reconocía que, en su origen, su alma había sido vendida a Dios.

Al atacar cruelmente a Talleyrand, Chateaubriand creía haber derrotado a cualquier rival cuando escribió, comentando su muerte: «M. de Talleyrand, llamado desde hacía tiempo al tribunal supremo era contumaz; la muerte le buscaba por encargo de Dios, y al fin le encontró. Para analizar minuciosamente una vida que fue tan morbosa como sana había sido la de M. de La Fayette, habría que afrontar unos disgustos que soy incapaz de superar. Los hombres de las plagas se parecen a las carcasas de las prostitutas: las úlceras las han corroído hasta tal punto que no pueden servir para la disección.» Pero había alguien que llegaría más lejos: Sainte-Beuve. Y, sin duda, según su estilo, sin abandonarse al tétrico clamor de la invectiva, pero ocultándose en el susurro envenenado de una posdata: «Dios nos guarde, si un interés importante está para ellos en juego, de la *douceur* de los corrompidos.»

Después de haber firmado la retractación, «puede decirse que Talleyrand murió, al igual que los reyes de Francia, en público». A las ocho en punto apareció Luis Felipe, acompañado de Madame Adélaïde. Llevaba un traje marrón, las botas lustradas, sostenía el sombrero nerviosamente en la mano. En su aspecto «*tant soit peu bourgeois*» se encontró delante de la vieja bata un poco desteñida del Príncipe y de su alta frente. Talleyrand rompió el malestar presentando al rey, en el orden requerido por la etiqueta, a los presentes, hasta su primer lacayo, Hélié. En las horas sucesivas se amontonó una pequeña multitud en el salón vecino a la cámara del moribundo. Había una tertulia de políticos, «algunos de ellos con los cabellos empolvados, otros con la cabeza calva, recogidos en torno al fuego de la chimenea; su animada conversación, aunque sostenida en voz baja, por el buen gusto y la sensibilidad del que la dirigía, llenaba el apartamento con su incesante murmullo». Colmache,

secretario del Príncipe, descubrió en un rincón, solo y triste, a Montrond, antiguo compañero de vicios y de agiotajes: «estaba sentado en un dolorido silencio, alejado de los demás, y parecía absorto en sus pensamientos, sin prestar atención a los variados detalles de la escena que se desarrollaba a su alrededor y que, si se hubiera desarrollado en otro lugar, habría suscitado sin duda en él alguna de esas frases amargas y mordaces por las que era tan temido.» La bella duquesa de V. estaba tendida en un sofá al lado de la ventana, «rodeada de un enjambre de pisaverdes, con aire de bandoleros, muy “jeune France”, que estaban arrodillados sobre la alfombra a su lado o sentados a sus pies sobre los almohadones del diván.» Apenas se oyó susurrar que el Príncipe había expirado, los salones se vaciaron: «Diríase que una bandada de cuervos había alzado el vuelo, tanta era la precipitación con la que todos se apresuraban a abandonar el palacio, cada uno de ellos con la esperanza de ser el primero en difundir la noticia en el círculo o en la *coterie* de los que él o ella resultaba ser el oráculo.» Quedaron entonces solo los verdaderos fieles, los que probablemente lloraban más al Príncipe: los criados. De repente, Colmache vio que «el cocinero se presentaba puntualmente a la hora en que durante tantos años había sido convocado para recibir las disposiciones diarias, pero esta vez iba seguido de un tropel de *marmitons* con sus uniformes immaculados y los largos cuchillos en el cinturón. Con pasos solemnes se acercó a los pies de la cama y, después de haberse arrodillado sosteniendo en la mano su gorro blanco de cocinero, murmuró una breve plegaria; cada uno salpicó el ataúd con agua bendita, después de lo cual toda la comitiva se retiró en el mismo silencio con que había llegado».

* * *

CARTA DE PETERSBURGO

Monsieur le Chevalier:

Le escribo después de catorce meses de haber interrumpido cualquier correspondencia. El Neva que corre delante de mí parece haberme arrastrado durante ese tiempo aún más lejos. Detrás de las cortinas de tafetán huelo la Kamchatka.

Mis furores e intransigencias -como sabe perfectamente-convivían siempre en mi interior con una alegría natural, que bajo el yugo de una pena vana y continua se aproxima ahora a la extinción. De noche me hago conducir en carroza casi a la fuerza a casa de las mismas damas que me enamoraban y noto mi cabeza sobrecargada, cansada, *aplanada* bajo el enorme peso de la *nada*. Ahora hablo casi siempre a solas, aunque me repugne dicha falta de urbanidad. Pero algo tengo que hacer: entonces me encierro y leo, con un frenesí que me hace estremecer con frecuencia, de noche, cuando me sorprende insultando en voz alta a seres extinguidos y sin embargo horrendamente activos. Y siempre esta lúgubre política se presenta a la mente, se mezcla con todas las ideas y las transmuta en veneno. El más reciente de mis placeres fue, hace algún tiempo, la visita a los restos de un mamut que ha sido hallado dentro de un bloque de hielo, en la desembocadura del Lena. Aunque los osos blancos lo han devorado parcialmente, he podido acariciar ese testigo irrefutable del Diluvio, esta promesa del Fuego que nos llaga y entenece en la espera. La oreja todavía estaba recubierta de pelo. He aproximado cinco o seis veces la nariz a esa carne. Nunca el más voluptuoso de los hombres ha aspirado el más delicioso perfume de Oriente con la suavidad del placer que me ha ocasionado el fétido hedor de una carne antediluviana putrefacta. *Quod Semper, quod ubique, quod ab omnibus*: delante de ese esqueleto he sentido una vez más vibrar levemente la dulzura del dogma, que es el huso esmeraldino en torno al cual corre cada uno de mis sentimientos. Luego he vuelto a hablar con los armarios. Delante del inefable ridículo de la filosofía moderna siento que mis certidumbres son como ese mamut intacto en su montaña de hielo. Y al igual que él me dejo devorar por los osos blancos de mis solitarias jornadas. Hacedme saber solo esto, mon Chevalier: ¿qué se cuenta ahora en París?

Vuestro Senador de San Petersburgo

* * *

Sainte-Beuve: de cómo el *bon mot* se convirtió en el *fin mot*, y el *fin mot* se reveló tan amargo que, por decencia, se evitó casi siempre decirlo y se le confundió con demasiados *mots* más. En caso contrario la laboriosa marcha de la vida política podía detenerse, en una desesperada parálisis: «Es necesario disponer de un poco de ilusión en el transcurso de la vida; cuando se conoce demasiado bien el *fin mot*, la naturaleza os elimina de la escena, porque impediríais que el drama siguiera adelante.»

«Colocar de vez en cuando delante de los *pensamientos*, para hacerlos pasar: “Se lee en Lichtenberg, en Meister, o en Mencio.”» La tortura de Sainte-Beuve: «hacer pasar», insinuar en sus artículos aquellos

pensamientos, aquellas pequeñas frases que más le pertenecían, pero sin atribuírselas, para que no resaltaran demasiado. En caso contrario resultarían demasiado drásticas y demasiado expuestas en su delicada constitución, y se aguarda al lector que sabrá penetrar detrás de esas pieles, identificar la vibración oculta. Pero el tiempo se ha vengado de esta cautela de Sainte-Beuve; la mirada se desliza sobre la superficie de sus textos, una cierta irritación acompaña su sordera hacia los escritores que no supo y no quiso reconocer (es la reivindicación de Proust), y mientras tanto nos olvidamos de considerar su obra misma con la misma mirada previsora que se le reprocha haber negado a la obra de los demás.

Nadie como Sainte-Beuve respetó con tanta fidelidad las conveniencias de la vida literaria, en su agonía seguía dictando todavía alguna amable línea en respuesta a un artículo de Caro («¡Qué dulzura!, ¡qué alivio!, ¡cuántas verdades filtradas aparecen, no sin algún pequeño remordimiento!»). En nadie esas conveniencias produjeron tanto veneno. Parte de él nutre los *Cahiers* postumos, ásperas concentraciones de color, otra parte, durante un período de tres años, 1843-1845, emigró a Suiza, donde la «Revue Suisse» de Juste Olivier albergaba las ardientes *Chroniques parisiennes* de un anónimo llamado Sainte-Beuve. Porque, como insinuaba burlón el autor, «París solo se conmueve por lo que se imprime en París». Así sucedió que, dos semanas después de haber celebrado con devoción la *Vie de Rancé* de Chateaubriand en la «Revue des Deux Mondes» («Cuando se trata de M. de Chateaubriand, el crítico deja de serlo, se limita a recoger flores a lo largo del camino y a llenar con ellas su cesto»), la misma pluma lo acogía con sarcasmo en la «Revue Suisse». Sainte-Beuve recordaba perfectamente que las huera sonoridades de Chateaubriand habían vibrado en su juventud literaria, le veía de nuevo junto a Madame Récamier, que «tenía cada día mil graciosas ocurrencias para renovar y refrescarle los elogios», de los que el viejo melancólico no se saciaba: «Ella le reunía de todas partes amigos y admiradores nuevos. Los había encadenado a todos a los pies de su estatua con una cadena de oro.» Durante mucho tiempo Sainte-Beuve había sido un tímido acólito en el delicioso santuario de la Abbaye-aux-Bois; las sillas estaban dispuestas en círculos, como órbitas planetarias, y Chateaubriand entraba con el manuscrito de las *Mémoires d'outre-tombe* envuelto en un pañuelo de seda. Jamás, en aquellos años, paralizado por la gloria del maestro y por Madame Récamier, el joven crítico había podido insinuar lo que ya le parecía evidente, que Chateaubriand tenía menos que ver con la religión, con la política, con el pensamiento, que con el culto corrosivo de dos únicas y celosas fuerzas: la literatura y las mujeres. Y Sainte-Beuve se estremecía, en la medida en que reconocía en sí mismo una vocación semejante, pero encerrada en su estudio, o en una sala de la Bibliothèque Mazarine, o dispersa en las correrías de un anónimo rôdeur parisino, en todo caso camuflada para siempre en una estudiosa grisura, con la gobernanta en la sombra que cuidaba la bolsa. Y allí aquella vocación había llegado a puerto desde hacía años sin selvas americanas, espesos muros nobiliarios, itinerarios por Tierra Santa y lagunas. Su alma, expirando en los versos prematuramente marchitos de Joseph Delorme, poseía «como único viaje el de Amiens a París, tal vez con alguna excursión a Rouen durante las vacaciones de la École de médecine». Pero ahora era el momento en que los diarios ingleses definían a Chateaubriand «the good old man». Sainte-Beuve traducían pérfidamente: «le vieux bonhomme», e insistía con crueldad: «A esto se le llama verse al mismo tiempo coronado por el laurel y por el gorro de noche.»

Frente a la *Vie de Rancé*, este espectral y al mismo tiempo voluptuoso delirio dictado por Chateaubriand, enfermo de gota, desde su cama de hierro en la habitación de la rue du Bac, donde el único mueble era un arca de madera blanca con la cerradura rota, confundiendo las citas de los volúmenes del siglo XVII que le traía un repugnante secretario bretón con sus propios e inevitables recuerdos, que todavía rebosaban de alguna posterior ultratumba, puesto que las *Mémoires d'outre-tombe* ya habían sido terminadas y las dos fieles, Madame de Chateaubriand y Madame Récamier, temían que la imaginación del amado ya no tuviera nada a lo que aplicarse, Sainte-Beuve pudo anunciar a los suizos, con la brutalidad de un cronista mundano: «El *Rancé* de Chateaubriand ha sido una desilusión.» Luego precisaba: «Nosotros que, a causa de la distancia desde la que hablamos, nos sentimos menos obligados que los demás al respeto, debemos decir francamente que este libro, que esperábamos tan simple y austero, se ha convertido, por falta de seriedad y por negligencia, en un verdadero *bric-à-brac*, el autor arroja todo en él, lo confunde todo y vacía todos sus armarios.» Proseguía con una broma: «Las imágenes más graciosas y más alocadas nos invaden en todo momento y se muestran en todos los rincones, detrás de cualquier columna del claustro, lo que hacía decir el otro día a un espíritu jocoso que se trata realmente de una tentación de san Antonio, ¡tantos son, y tan graciosos, los diablos que se encuentran en él! En determinados puntos diríase que en la Trapa se abren unos pasajes que comunican con las bambalinas de la Opera.»

Tampoco los Trapenses quedaron satisfechos: aquel libro, escrito para gloria de su gran reformador y para penitencia del autor, no tenía nada de piadoso. Al contrario, arrojaba los demonios sobre la Trapa. El secretario del convento advirtió en su fondo «la temeraria creencia en determinados relatos calumniosos e inverosímiles». El abbé Dubois, austero historiador de Rancé, acusó a Chateaubriand de perversa obstinación al rechazar «lo que no encaja con su novela». Y así era: último vagabundeo de Chateaubriand, la *Vie de Rancé* es cualquier cosa

menos una biografía edificante. Hay páginas que firman una definitiva rendición a la asociación salvaje, un vicioso hurgar en la propia memoria y una mezcla de sus sombras, entre las ruinas del tiempo. Su discurso es abrupto, intemperante, errático. Se advierte en él la fatiga del *pensum* virtuoso y la atracción de un monólogo desbordado. La prosa junta piedras de hechos, citas y recuerdos, unidas solamente por el musgo. Sin cuidado por la progresión, pasa de una ondulada blandura a unos escorzos crueles y secos. Este libro, dedicado a quien se había atrevido a escribir: «Se vive para morir; la intención de Dios, cuando nos da la alegría de la luz, es privarnos de ella», demuestra una rapaz nostalgia por cualquier instante de la vida perdida y deja una sensación incompatible con la tranquilidad. Es una despedida que, detrás de la penitencia, busca la memoria del pecado. Nada tan turbio como la inquietud y el tedio del hombre viejo.

Había finalmente una superstición demasiado blasfema que Chateaubriand había acogido en su libro, y sin duda a ella aludía el severo secretario del convento. Era la historia, que llevaba casi dos siglos avanzando serpentinamente, de la cabeza arrancada de la duquesa de Montbazon. Amante del joven Rancé, era «una de las más bellas personas que se puedan ver» y «en el baile, borraba a todas las demás», nos asegura Tallemant, aunque a él no le gustara, porque tenía «el doble de las tetas necesarias; y aunque eran bellas, blancas y duras, resultaba tanto más difícil ocultarlas». Para definirla, Retz escribía que no había «visto nunca a nadie que, en el vicio, hubiera conservado tan poco respeto por la virtud». Se presentó jovencísima en la Corte, con todo el furor de las galanterías y del dinero, que con frecuencia mezclaba -y entonces «la avidez enfriaba sus voluptuosidades sin interrumpirlas»-. Decía que a los treinta años ya no serviría para nada y que entonces tendrían que arrojarla al río. Tenía treinta y cinco en las bodas de la princesa Maire, y su belleza todavía dominaba a cualquier otra. Rancé, catorce años más joven que ella, ya era sacerdote cuando comenzó a amarla: se presentaba con una larga cabellera rizada, dos esmeraldas en las sienes, un diamante en el dedo, la espada al costado, dos pistolas sobre la silla de montar, vistiendo un jubón violeta de tela preciosa. En un libelo «sobre los auténticos motivos de la conversión del abate de la Trapa», escrito por Larroque para difamar a Rancé y publicado en 1685, se atribuía el viraje de su vida a la muerte repentina de Madame de Montbazon: «Ya les he dicho que el abate de la Trapa era un hombre galante y que mantenía varias relaciones sentimentales. La última que se manifestó fue con una duquesa famosa por su belleza, la cual, después de haber evitado afortunadamente la muerte al cruzar un río, la encontró pocos meses después. El abate, que de vez en cuando iba al campo, estaba justamente allí cuando se produjo esta muerte imprevista. Sus criados, que no ignoraban su pasión, se preocuparon por ocultarle ese triste evento, del que se enteró a su regreso... Subió directamente al apartamento de la duquesa, donde le era permitido entrar a cualquier hora, y en lugar de la dulzura de la que se prometía disfrutar descubrió como primer objeto un ataúd que entendió que era el de su amante viendo la cabeza de ella completamente ensangrentada que por un accidente había caído de debajo del trapo con que la habían cubierto con gran negligencia, cabeza que habían separado del resto del cuerpo para ganar en longitud y evitar así hacer un nuevo ataúd que fuera más largo del que habían utilizado.» Otros insinuaron que la cabeza de Madame de Montbazon fue entonces robada por Rancé y le acompañó a través de los grados de su conversión y de la disciplina del claustro, siempre a su lado en la celda. Años después, una voz pretendió que en la Trapa se mostraba la cabeza de Madame de Montbazon en la habitación de los sucesores de Rancé. El cráneo que aparece en los retratos de Rancé, entre los papeles, los infolio y el crucifijo, ese cráneo en cuyo silencio se condensaba la regla de la Trapa, no sería, pues, una imagen de la muerte, sino el insustituible fetiche de aquel que «tantas veces se había inclinado sobre el regazo de la vida».

El impúdico Chateaubriand finge discutir con escrupulosidad de filólogo acerca de la verosimilitud de esta leyenda. Y quiere incluso proponer una solución plausible: que la decapitación se debiera a razones de estudio anatómico, en lugar de a la avaricia de quien quería ahorrarse un féretro. De todos modos, la conclusión es clara: «Todos los poetas han adoptado la versión de Larroque, todos los religiosos la han rechazado.» Aquí se dividen las aguas: precisamente en su último libro, que debía representarle como penitente, Chateaubriand se había reservado la revelación más impía: él estaría, en este caso, y como siempre, del lado de los que creen más en la leyenda que en la religión, de aquellos para quienes la misma religión es fundamentalmente una leyenda. Admitía finalmente que era en primer lugar un escritor. Antes de despedirse, depositó la cabeza de Madame de Montbazon en la celda del reformador de la Trapa. Esta vez, era realmente la última pieza de su *bric-à-brac*. Después cerró sus armarios.

«¿Qué ha hecho en estos cuarenta años?»

Los labios del trapense se entreabrieron un instante para romper el silencio: «*Annos aeternos in mente habui.*»

M. DE SAINT-LOUIS: He sido siempre un soldado, y tenía todavía mi regimiento, que sirvió a las órdenes de Turenne, cuando me dirigí por vez primera a la Trapa; estaba en mis tierras, sofocadas entre colinas y estanques, en el antiguo bosque del Perche. Grandes hojas solitarias resbalaban sobre el agua como sobre un suelo de plomo. Jamás me había encontrado con semejante ausencia de vida, salvo en El

Escorial. Me habían contado que Rancé, nuestro Monsieur de la Trappe, estaba amenazado por los enemigos de su reforma, que honraba el silencio. Le ofrecí mis servicios para defenderle. No me rechazó, no me aceptó, ni siquiera sonrió. Pasó cierto tiempo antes de que vendiera mi regimiento al primogénito de Villacerf y regresara a Rancé para pedirle acogida en la Trapa. Me alojó en un edificio que había hecho construir fuera del recinto del monasterio. Un día me dijo la frase que durante más de treinta años determinaría mi conducta: «Créese una regla, todo lo suave que se quiera, con tal de serle fiel.» En cierta ocasión también me dijo, con el resplandor del gentilhomme que había amado a Madame de Montbazon, la más bella de nuestros años y la más insolente en el vicio, que precisamente yo, con mi prolongada utilización del mundo, ya conocía las humillaciones que me aguardaban, ya que los hombres junto a los cuales vivimos en medio del mundo son los instrumentos elegidos por Dios para humillarnos, y que por tanto en un solo instante de esa vida se sufren con frecuencia las mortificaciones que un monje encuentra en el transcurso de los años. Pasé largo tiempo desesperado, inmóvil en mi alojamiento en los márgenes de la verdadera regla. Pero cierto día, en aquellos silencios, vi pasar el mundo con el soplo del viento. Era ligero e inconsistente, vacío. La regla había actuado. Y entonces fui de nuevo feliz con mis armas, en una guarnición perdida en los confines de la tierra, donde se sigue oyendo alguna canción de soldados y alguna caja que rueda, mientras se espera que el rumor termine.

NOTAS

El primer número remite a la página, el segundo a la línea del texto en que se cierra la cita.

9, 7: Duchesse d'Abrantès, *Salon de M. de Tayllerand*, en *Histoire des salons de París*, Ladvocat, París, 1838, vol. VI, p. 1.

10, 17: *Satapatha Brahmana*, I, 4, 1, 23 (trad. J. Eggeling).

12, 9: L. Bloy, *L'âme de Napoléon*, en *Oeuvres*, Mercure de France, París, 1966, vol. V, pp. 266-267.

12, 19: *Ibid.*, p. 306.

12, 26: Carta de Lavater a Goethe, noviembre 1773, en W. Goethe, *Werke*, Artemis, Zúrich, 1954, vol. XIII, p. 1108.

12, 32: W. Goethe, *Ans Lavaters Physiognomischen Fragmenten*, en *Werke*, cit., vol. XIII, p. 33.

12, 5: Sulpiz Boisserée en *Goethes Gespräche 1817-1832*, de W. Goethe, *Werke*, cit., vol. XXIII, p. 434.

14, 3: W. Goethe, *Collection des portraits historiques de M. le baron Gérard*, en *Werke*, cit., vol. XIII, pp. 993-994.

14, 26: Duchesse de Dino, *Chronique de 1831 a 1862*, Plon, París, 1909, vol. I, p. 248.

15, 9: Sainte-Beuve, *Molière*, en *Oeuvres de Molière*, Paulin, París, 1835, vol. I, p. 50.

15, 15: Barbey d'Aurevilly, *Goethe et Diderot*, Lemerre, París, 1913, p. 116.

15, 17: *Ibid.*, p. 274.

15, 32: *Ibid.*, pp. 60-61.

15, 37: Duchesse d'Abrantès, *Histoire des salons de París*, cit., vol. VI, pp. 5-6.

16, 3: *Ibid.*, p. 6.

16, 9: *Mémoires du prince de Tayllerand*, Calmann Lévy, París, 1891, vol. I, p. 124. 16, 22: Sainte-Beuve, *Mirabeau et Sophie*, en *Causeries du lundi*, Garnier, París, 1926, vol. IV, p. 1.

17, 1: *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 8.

17, 18: V. Hugo, *La vision d'ou est sorti ce livre*, en *La légende des siècles*, Gallimard, París, 1981, p. 10.

17, 19: *Ibid.*, p. 8.

18, 24: Duchesse d'Abrantès, *Histoire des salons de París*, cit., vol. VI, p. 2.

18, 28: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Gallimard, París, 1958, vol. II, p. 901.

19, 1: *Mémoires de Barras*, Hachette, París, 1896, vol. III, p. 134.

19, 23: G. Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1975, vol. II, p. 1022.

21, 11: Lettres et papiers du chancelier comte de Nesselrode 1760-1815, A. Lahure, París, s. f. (1908), vol. II, p. 114.

22, 14: Talleyrand, *Mémoires*, Plon, París, 1982, p. 443.

22, 34: L. Frobenius, *Erythräa*, Atlantis, Berlín-Zúrich, 1931, pp. 149-150.

24, 20: E. Dumont, *Souvenirs sur Mirabeau*, Hauman, Bruselas, 1832, p. 250.

25, 4: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 34.

25, 9: *Ibid.*, p. 35.

25, 25: *Ibid.*, p. 36.

25, 27: *Ibid.*, p. 37.

26, 3: *Loc. cit.*

26, 10: *Loc. cit.*

- 26, 19: *Ibid.*, p. 38. 26, 29: *Ibid.*, p. 36. 27, 21: *Ibid.*, p. 37.
- 27, 26: Sainte-Beuve, *Mémoires du général La Fayette*, de *Portraits littéraires*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1960, vol. II, p. 164.
- 27, 33: *Ibid.*, p. 146.
- 27, 34: *Ibid.*, p. 148.
- 29, 19: Balzac, *Le Père Goriot*, en *La Comédie Humaine*, Gallimard, París, 1971, vol. II, pp. 940-941.
- 29, 28: Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, en *Oeuvres intimes*, Gallimard, París, 1955, p. 1451.
- 29, 34: *Ibid.*, p. 1452.
- 29, 36: *Ibid.*, p. 1453.
- 30, 2: *Loc. cit.*
- 30, 3: *Ibid.*, p. 1451.
- 30, 6: *Ibid.*, p. 1452.
- 30, 10: *Ibid.*, p. 1458.
- 30, 30: Stendhal, *Lucien Leuwen*, en *Romans et nouvelles*, Gallimard, París, 1972, vol. I, p. 854.
- 31, 26: Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, cit., p. 1503.
- 32, 7: *Mémoires du Comte Alexandre de Tilly*, Jonquières, París, 1929, vol. I, p. 224. 32, 21: *Ibid.*, vol. I, p. 225.
- 32, 36: Laclos, *Lettres inédites*, Mercure de France, París, 1904, p. 167.
- 32, 38: Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, cit., p. 1512.
- 33, 6: Laclos, *Lettres inédites*, cit., p. 239.
- 33, 10: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. I, p. 293.
- 33, 31: *Ibid.*, p. 292.
- 34, 4: Carta de Hegel a su mujer del 30 de septiembre de 1827, en *Briefe von und an Hegel*, Duncker Humblot, Leipzig, 1887, vol. I, pp. 271-272.
- 34, 22: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 63.
- 34, 24: *Mémoires de Madame de Rémusat*, Calmann Lévy, París, 1880, vol. I, p. 196. 35, 11: Saint-Simon, *Mémoires*, Gallimard, París, 1958, vol. IV, p. 708.
- 35, 13: *Loc. cit.*
- 35, 29: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 764.
- 36, 14: *Souvenirs du baron de Barante*, Calmann Lévy, París, 1901, vol. III, p. 550.
- 36, 28: A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1971, vol. II, 2, p. 349.
- 37, 2: *Ibid.*, p. 337.
- 37, 7: *Ibid.*, p. 338.
- 37, 17: Metternich, *Mémoires, documents et écrits divers*, Plon, París, 1881, vol. III, p. 445.
- 37, 28: Carta del 4 de enero de 1821, *ibid.*, p. 447.
- 38, 11: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. I, p. 983.
- 38, 22: *Ibid.*, p. 907.
- 39, 5: Sainte-Beuve, *Chateaubriand*, en *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, Garnier, París, 1948, vol. II, p. 347.
- 40, 3: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. I, p. 92.
- 40, 8: *Ibid.*, p. 217.
- 40, 14: *Ibid.*, p. 425.
- 41, 15: Mémoire de Frédéric de Gentz, en Metternich, *Mémoires, documents et écrits divers*, cit., vol. II, p. 474.
- 43, 6: *Ibid.*, pp. 474-475.
- 42, 12: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 769.
- 43, 26: B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1979, pp. 1003-1005.
- 44, 11: *Instructions pour les ambassadeurs du Roi au Congrès*, en Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 671.
- 44, 20: G. Ferrero, *Ricostruzione*, Garzanti, Milán, 1948, p. 165.
- 46, 1: Fénelon, *Correspondance*, Ferra Jeune-Le Clere, París, 1827, vol. VI, pp. 211-212.
- 46, 14: *Ibid.*, p. 218.
- 46, 17: *Ibid.*, p. 227.
- 46, 25: Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1976, p. 1210.

- 47, 4: L. Bloy, *L'âme de Napoléon*, cit., p. 292.
- 47, 8: *Ibid.*, p. 306.
- 48, 2: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 156.
- 48, 27: B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, cit., pp. 1050-1051.
- 50, 1: Napoléon, *Lettres d'amour a Joséphine*, Fayard, París, 1981, p. 99.
- 50, 11: B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, cit., p. 1052.
- 50, 31: Fr. von Gentz, *Journal de ce qui m'est arrivé de plus marquant dans le voyage que j'ai fait au quartier-général de S. M. le Roi de Prusse. Le 2 d'Octobre 1806 et jours suivants*, en *Mémoires et lettres inédits du Chevalier de Gentz*, L. Hallberger, Stuttgart, 1841, pp. 280-281.
- 51, 9: *Mémoires de G.-J. Ouvrard, sur sa vie et ses diverses opérations financières*. Moutardier, París, 1827, vol. I, p. 135.
- 51, 15: *Ibid.*, p. 128.
- 51, 29: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. II, p. 903.
- 52, 25: *Mémoires de G.-J. Ouvrard...*, cit., vol. I, p. 59.
- 52, 29: Talleyrand, *Mémoire au Conseil Exécutif provisoire sur les rapports actuels de la France avec les autres Etats de l'Europe*, en G. Pallain, *Correspondance diplomatique de Talleyrand. Le Ministère de Talleyrand sous le Directoire*, Plon, París, 1891, p. XIII.
- 53, 13: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 326.
- 53, 15: *Loc. cit.*
- 53, 19: Sainte-Beuve, *Madame de Genlis*, en *Causeries du lundi*, cit., vol. III, p. 25. 53, 20: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 327.
- 53, 26: *Loc. cit.*
- 53, 35: P.-L. Roederer, *Mémoires sur la Révolution, le Consulat et l'Empire*, Plon, París, 1942, p. 173.
- 54, 18: Stendhal, crónica del 10 de febrero de 1826 para el «New Monthly Magazine», en *Courrier anglais*, Le Divan, París, 1935, vol. II, p. 479.
- 54, 27: Stendhal, crónica del 1 de febrero de 1825 para el «New Monthly Magazine», en *Courrier anglais*, cit., pp. 256-257.
- 56, 40: Stendhal, crónica de abril de 1827 para el «New Monthly Magazine», en *Courrier anglais*, cit., vol. III, pp. 338-342.
- 57, 14: L. Bloy, *L'âme de Napoléon*, cit., p. 301.
- 57, 20: *Ibid.*, p. 316.
- 57, 22: C. Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Duncker und Humblot, Berlín, 1975, p. 12.
- 57, 35: *Ibid.*, p. 78.
- 58, 8: L. Bloy, *Histoires désobligeantes*, Crès, París, 1914, p. 223.
- 58, 29: *Mémoires de Madame de Rémusat*, cit., vol. III, p. 265.
- 59, 2: L. Bloy, *Le sang du pauvre*, Stock, París, 1922, p. 31.
- 59, 6: *Ibid.*, p. 34.
- 59, 23: G. Ferrero, *Potere*, Comunità, Milán, 1947, p. 34.
- 59, 25: *Ibid.*, p. 52.
- 60, 10: Carta de Talleyrand a la duquesa de Curlandia del 25 de julio de 1820, en G. Lacour-Gayet, *Talleyrand*, Payot, París, 1931, vol. III, pp. 107-108.
- 60, 36: [C.-M. de Villemarest], *Monsieur de Talleyrand*, J.-P. Roret, París, 1834, vol. I, p. 168.
- 61, 5: M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1972, p. 29. 61, 22: L. Dumont, *La genèse chrétienne de l'individualisme*, en «Le débat», 15, septiembre-octubre 1981, p. 143.
- 61, 26: *Ibid.*, p. 142.
- 61, 37: *Ibid.*, p. 144.
- 62, 34: *Mémoires de la comtesse Potocka*, Plon, París, 1911, p. 65.
- 63, 18: J. Frazer, *The Golden Bough*, Macmillan, Londres, 1976, p. 810.
- 63, 18: L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers «Golden Bongb»*, en «Synthese», XVII, 1967, p. 249.
- 64, 29: Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, cit., vol. I, p. 38.
- 66, 4: L. F. Céline, *Mort à crédit*, Gallimard, París, 1962, p. 501.
- 66, 7: L. F. Céline, *Lettres à des amies*, en «Cahiers Céline», 5, Gallimard, París, 1979, p. 198.
- 66, 9: L. F. Céline, *Mort à crédit*, cit., p. 501.
- 68, 8: J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Rusand, Lyon-París, 1829, p. 111. 68, 17: *Ibid.*, p. 94.
- 68, 19: *Ibid.*, p. 104.

- 68, 22: *Ibid.*, p. 31.
- 69, 3: L. Massignon, *Le voeu et le destin*, en *Opera minora*, Dar Al-Maaref, Beirut, 1963, vol. III, p. 697.
- 69, 12: C. Nodier, *Souvenirs, épisodes et portraits pour servir à l'histoire de la Révolution et de l'Empire*, Hauman, Bruselas, 1835, vol. I, p. 1.
- 69, 17: *Ibid.*, p. 2.
- 69, 19: *Ibid.*, p. 14.
- 69, 21: L. Bloy, *La chevalière de la mort*, en *Oeuvres*, cit., vol. V, p. 52.
- 69, 26: C. Nodier, *Souvenirs...*, cit., p. 18.
- 69, 27: Metternich, *Mémoires, documents et écrits divers*, cit., 1880, vol. I, p. 7.
- 68, 33: *Ibid.*, p. 8.
- 69, 2: *Loc. cit.*
- 70, 23: C. Nodier, *Souvenirs...*, cit., pp. 3-4.
- 71, 2: *Ibid.*, p. 5.
- 70, 12: *Ibid.*, p. 6.
- 71, 15: *Ibid.*, p. 15.
- 72, 5: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1977, vol. II p. 679.
- 71, 36: C. Nodier, *Souvenirs...*, cit., p. 27.
- 72, 12: *Ibid.*, p. 28.
- 73, 20: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. II, p. 995.
- 74, 25: *Ibid.*, p. 993.
- 75, 32: *Ibid.*, pp. 993-994.
- 76, 3: L. Massignon, *Bi-centenaire de la naissance de Marie-Antoniette*, en *Opera minora*, cit., vol. III, p. 685.
- 77, 3: W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, en *Werke*, cit., vol. X, pp. 399-400.
- 77, 8: *Ibid.*, p. 400.
- 79, 17: Prince de Ligne, *Mémoires*, en *Mémoires et lettres*, Cres, Paris, 1923, p. 88. 79, 25: Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, cit., p. 1486.
- 80, 21: Talleyrand, *Mémoire sur les relations commerciales des États-Unis avec l'Angleterre*, en *Mémoires*, cit., p. 227.
- 80, 6: *Loc. cit.*
- 81, 2: *Ibid.*, p. 228.
- 82, 26: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. I, p. 414.
- 83, 30: *Ibid.*, p. 412.
- 84, 1: *Ibid.*, p. 427.
- 84, 20: *Ibid.*, p. 409.
- 84, 32: *Ibid.*, p. 410.
- 84, 7: *Ibid.*, p. 418.
- 85, 23: Frase de Moreau de Jonnès, *ibid.*, pp. 706-707.
- 85, 38: G. Avenel, *Anacharsis Cloots*, Champ Libre, Paris, 1976, p. 112.
- 87, 6: A. Cloots, *Ecrits révolutionnaires*. Champ Libre, Paris, 1979, pp. 53-54. 87, 23: [C.-M. de Villemarest], *Monsieur de Talleyrand*, cit., vol. I, p. 306.
- 88, 17: *Mémoires et relations politiques du baron de Vitrolles*, Charpentier, Paris, 1884, vol. III, p. 451.
- 89, 24: Carta de Talleyrand publicada íntegramente en [C.-M. de Villemarest], *Monsieur de Talleyrand*, cit., vol. I, pp. 315-318.
- 89, 31: L. Madelin, *Talleyrand*, Flammarion, Paris, 1944, p. 46.
- 89, 35: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. I, p. 414.
- 90, 3: *Ibid.*, p. 420.
- 90, 20: *Ibid.*, p. 423.
- 90, 22: *Ibid.*, p. 543.
- 90, 33: *Ibid.*, p. 698.
- 90, 35: *Ibid.*, p. 697.
- 91, 3: *Ibid.*, p. 698.
- 91, 25: Frase de Moreau de Jonnès, *ibid.*, p. 706.
- 92, 10: Gouverneur Morris, *A Diary of the French Revolution*, Harrap, Londres, 1939, vol. I, p. 108.
- 92, 19: *Ibid.*, vol. II, pp. 222-223.

93, 19: Carta de Madame du Deffand a Horace Walpole del 2 de diciembre de 1770, en *Horace Walpole's Correspondence with Madame du Deffand and Wiart*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1939, vol. II, p. 489.

93, 33: Sainte-Beuve, *Hamilton*, en *Causeries du lundi*, cit., vol. I, p. 94.

94, 5: *Ibid.*, p. 93.

95, 3: [H. de Latouche], *Album perdu*, Aux Marchands de Nouveautés, París, 1829, p. 171.

95, 16: Sainte-Beuve, *Les regrets*, en *Causeries du lundi*, cit., vol. VI, p. 403.

96, 6: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. II, p. 10.

96, 10: Instrucciones de Talleyrand al general Andréossy, en G. Pallain, *Correspon dance diplomatique de Talleyrand. La mission de Talleyrand à Londres en 1792*, Plon, París, 1889, p. 151.

96, 14: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. I, p. 975.

96, 21: *Mémoires et relations politiques du baron de Vitrolles*, cit., vol. III, p. 228.

96, 24: Carta de Talleyrand a la duquesa de Curlandia del 25 de septiembre de 1815, *Archives Talleyrand*, en G. Lacour-Gayet, *Talleyrand*, cit., vol. III, p. 44.

96, 37: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, en *Cahiers*, Gallimard, París, 1973, vol. I, pp. ;119-120.

97, 8: Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Renduel, París, 1842, vol. II, p. 42. 97,19: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit., p. 80.

97, 31: *Ibid.*, p. 69.

98, 7: *Lettres choisies du Sr. de Balzac*, Leiden, Elseviers, 1652, p. 350. 98, 12: Sainte-Beuve, *Port-Royal*, cit., vol, II, p. 50

98, 22: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit., p. 120.

99, 23: Sainte-Beuve, *Port-Royal*, cit., vol, II, p. 50

99, 31: *Ibid.*, p. 69.

100, 4: *Ibid.*, p. 55.

100, 14: *Ibid.*, p. 53.

100, 29: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit., pp. 103-104.

100, 32: M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Gallimard, París, 1978, p. 269.

101, 3: *Loc. cit.*

101, 5: R. Daumal, *Dialogue du style*, en *Les pouvoirs de la parole*, Gallimard, París, 1972, p. 265.

101, 19: M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, cit., p. 225.

101, 25: *Ibid.*, p. 231.

101, 36: *Ibid.*, p. 221.

102, 7: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit., p. 100.

102, 9: *Ibid.*, p. 58.

102, 15: *Ibid.*, p. 100.

102, 25: *Ibid.*, p. 124.

103, 17: J. G. Eckhart, *Des seel. Herrn von Leibniz Lebenslauf* en «Murr's Journal zur Kunstgeschichte und allgemeinen Litteratur», Núremberg, 1779, vol. VIII, p. 200.

103, 22: *Mémoires de Madame de Hausset femme de chambre de Madame de Pompadour*, Firmin-Didot, París, s. f. (1882), p. 101.

105, 16: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 76.

105, 31: Comtesse de Kielmannsegge, *Mémoires sur Napoléon I*, Victor Attinger, Pa- rís-Neuchâtel, 1928, vol. I, pp. 131-132.

106, 3: *Journal des Goncourt*, Charpentier-Fasquelle, París, 1894, vol. VII (1885- 1888), p. 210.

106, 14: Madame de Staël, *Delphine*, en *Oeuvres complètes*, Firmin Didot, París, 1838, vol. I, p. 378.

106, 18: Madame de Staël, carta a Talleyrand del 28 de febrero de 1809, en *Lettres (1778-1817)*, Klincksieck, París, 1970, p. 383.

106, 28: *Mémoires de Madame de Rémusat*, cit., vol. III, p. 325.

106, 29: *Ibid.*, p. 327.

107, 4: F. Blei, *Talleyrand*, Rowohlt, Berlín, 1932, p. 19.

107, 14: Talleyrand, fragmentos publicados en B. de Lacombe, *La vie privée de Talleyrand*, Plon, París, 1910, p. 249.

107, 19: *Ibid.*, p. 250.

107, 20: Talleyrand, de *Archives Broglie*, en G. Lacour-Gayet, *Talleyrand*, cit., vol. III, p. 310.

108, 3: *Lettre adressée par Mme la duchesse de Dino a l'abbé Dupanloup*, 10 de mayo

- de 1839, en Duchesse de Dino, *Chronique de 1831 a 1862*, cit., vol. I, p. 239.
- 108, 17: *Mémoires de Aimée de Coigny*, Calmann Lévy, París, 1902, p. 165.
- 108, 30: Talleyrand, de *Archives Broglie*, en G. Lacour-Gayet, *Talleyrand*, cit., vol. III, p. 293.
- 109, 5: Barbey d'Aureville, *Le Chevalier des Touches*, en *Oeuvres romanesques complètes*, Gallimard, París, 1977, vol. I, p. 749.
- 109, 12: *Ibid.*, p. 790.
- 109, 32: *Ibid.*, p. 870.
- 110, 2: J. Flammermont, *La journée du 14 juillet 1789*, Société de l'Histoire de la Révolution française, París, 1892, p. CCXLI.
- 111, 25: J. De Maistre, *De l'Église gallicane*, Rusand, Lyon-París, p. 105
- 112, 3: *Ibid.*, p. 52.
- 112, 14: *Ibid.*, p. 32.
- 112, 18: *Ibid.*, p. 102.
- 112, 23: *Ibid.*, p. 107.
- 112, 25: Baudelaire, *De l'essence du rire*, en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1976, vol. II. p. 526.
- 112, 33: J. De Maistre, *De l'Église gallicane*, cit., p. 107.
- 112, 35: E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana, Montpellier, 1977, p. 71.
- 112, 37: J. De Maistre, *De l'Église gallicane*, cit., p. 28.
- 118, 3: De la versión manuscrita de la *Relation de la captivité de la mère Angélique de Saint-Jean*, en Sainte-Beuve, *Port-Royal*, cit., vol. IV, p. 142.
- 118, 10: *Loc. cit.*
- 118, 14: *Ibid.*, p. 151. 118, 26: *Ibid.*, p. 152.
- 129, 5: L. Frobenius, *Brief aus dem Ostsudan*, en *Vom Schreibtisch zum Äquator*, Societäts-Druckerei, Fráncfort, pp. 411-412.
- 129, 22: *Ibid.*, p. 414.
- 130, 28: L. Frobenius, *Atlantis*, Diederichs, Jena, 1923, vol. IV, p. 8.
- 131, 1: L. Frobenius, *Monumenta Africana*, Societäts-Druckerei, Fráncfort, 1929, pp. 293-294.
- 131, 11: L. Frobenius, *Atlantis*, cit., vol. IV, p. 4.
- 131, 13: *Ibid.*, p. 21.
- 131, 33: L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Phaidon, Zúrich, 1933, pp. 273-274. 133, 26: M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, París, 1959, vol. II, pp. 500-501.
- 137, 16: *Chuang-tzu*, XXI (trad. Liou Kia-hway).
- 139, 6: *Ṛg Veda*, X, 93, 5 (trad. A. Bergaigne).
- 139, 29: *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, 1, 10, 11 (trad. S. Lévi).
- 140, 22: R. Guénon, *Études sur l'hindouisme*, Éditions Traditionnelles, París, 1966, p. 263.
- 140, 32: *Ṛg Veda*, I, 163, 12 (trad. K. F. Geldner).
- 140, 33: *Ibid.*, I, 162, 20.
- 142, 6: *Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa*, 25, 8, 2 (trad. S. Lévi).
- 142, 7: *Taittīya Saṃhitā*, 6, 3, 4, 8 (trad. S. Lévi).
- 142, 26: *Bhagavad Gītā*, III, 5 (trad. E. Senart).
- 142, 30: *Ibid.*, III, 16.
- 142, 34: *Ibid.*, III, 24.
- 146, 22: Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1200-1201.
- 146, 25: S. Weil, *Cahiers*, Plon, París, 1970, vol. I, p. 263.
- 146, 27: *Ibid.*, p. 27.
- 146, 33: *Mahā-karmavibhanga*, I (trad. S. Lévi).
- 147, 2: *Majjhimanikāya*, XXVI (trad. L. Silburn).
- 147, 6: *Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad*, I, 2, 1 (trad. E. Senart). 149, 12: Esquilo, *Agamenón*, 177.
- 149, 19: S. Weil, *Cahiers*, cit., vol. I, p. 143.
- 152, 24: Porfirio, *De abstinentia*, II, 46, 2.
- 152, 25: *Ibid.*, I, 28, 1.
- 152, 32: *Ibid.*, I, 32, 1.
- 153, 8: *Ibid.*, II, 45, 4.
- 153, 11: *Loc. cit.*

- 153, 16: *Ibid.*, II, 61, 8.
- 153, 19: *Ad Galatas*, 2, 19.
- 153, 19: *Ad Romanos*, 6, 2.
- 153, 20: Porfirio, *De abstinencia*, cit., II, 26, 3.
- 153, 23: *Ibid.*, II, 15, 3.
- 153, 24: *Ibid.*, II, 61, 1.
- 153, 31: *Ibid.*, II, 61, 2.
- 154, 13: R. Guénon, *Études sur l'hindouisme*, cit. p. 194.
- 155, 20: *Manu-smṛiti*, III, 67-71 (trad. G. Bühler).
- 156, 22: Ch. Lullier, *Mes cachots*, Chez l'Auteur, París, 1881, p. 205.
- 156, 29: Oráculo núm. 537 en H. W. Parke y D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Basil Blackwell, Oxford, 1956, vol. II, p. 214.
- 157, 26: J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, en *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, Librairie Grecque, Latine et Française, París, 1821, vol. III, p. 395.
- 158, 25: Th. W. Adorno, *Minima moralis*, Suhrkamp, Fráncfort, 1951, p. 428.
- 160, 21: R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978, p. 134.
- 160, 26: *Juan*, 11, 56.
- 160, 27: R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, París, 1982, p. 164.
- 160, 32: *Ibid.*, p. 208.
- 161, 19: R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, París, 1972, p. 177.
- 161, 21: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, en *Oeuvres complètes*, ed. Pichois, Gallimard, París, 1975, vol. I, p. 683.
- 162, 2: *Chuang-tzu*, XIX, 6 (trad. Liou Kia-hway).
- 162, 12: K. Marx, *Das Kapital*, en *Marx-Engels Werke* (MEW), Dietz, Berlín, 1970, vol. XXV, p. 660.
- 162, 22: *Satapatha Brāhmaṇa*, X, 6, 5, 1 (trad. J. Eggeling).
- 162, 26: Hesíodo, *Teogonía*, 500.
- 162, 34: S. Weil, *Cahiers*, cit., vol. I, p. 152.
- 163, 16: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit., p. 678.
- 163, 19: R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, cit., p. 90.
- 165, 9: *Ṛg Veda*, VIII, 41, 8 (trad. K. F. Geldner).
- 165, 26: M. Schneider, *Le rôle de la musique dans la mythologie et les rites des civilisations non européennes*, en *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la musique*, Gallimard, París, 1960, vol. I, p. 213.
- 167, 14: *Ilíada*, V, 341-342.
- 167, 15: Plutarco, *Septem sapientum convivium*, 160 B, 1-2.
- 167, 8: *Job*, 41, 23.
- 167, 9: *Bhagavad Gītā*, XI, 16-17 (trad. E. Senart).
- 169, 17: Referido en H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine. La Révolution*, Hachette, París, 1890, vol. II, p. 69.
- 169, 24: *Loc. cit.*
- 169, 29: *Ibid.*, p. 70.
- 170, 10: J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, Benno Schwabe, Basel, 1942, p. 231.
- 170, 15: Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 14.
- 170, 27: *Ad Thessalonicenses*, I, 5, 17.
- 171, 30: *Ad Hebraeos*, 10, 4.
- 172, 21: *Ṛg Veda*, I, 46, 11 (trad. K. F. Geldner).
- 172, 22: *Ibid.*, I, 24, 7.
- 172, 23: *Ibid.*, I, 24, 8.
- 172, 24: *Ibid.*, VIII, 41, 10.
- 172, 25: L. Silburn, *Instant et cause*, Vrin, París, 1955, p. 22.
- 173, 5: *Ṛg Veda*, X, 113, 5 (trad. K. F. Geldner).
- 173, 6: *Ibid.*, X, 113, 7.
- 173, 14: J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Mouton, 's-Gravenhage, 1957, p. 149.
- 173, 27: R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Gallimard, París, 1962, p. 400.
- 173, 29: *Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad*, III, 7, 1 (trad. E. Senart).

- 174, 2: Ṛg Veda, VIII, 41, 8 (trad. K. F. Geldner).
- 174, 8: *Satapatha Brāhmaṇa*, IV, 1, 4, 8 (trad. J. Eggeling).
- 174, 10: *Ibid.*, XII, 9, 2, 12.
- 174, 18: A. Stifter, *Vorrede a Bunte Steine*.
- 176, 14: L. Silburn, *Instant et cause*, cit., pp. 401-402.
- 176, 32: J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, cit. p. 6.
- 177, 6: L. Dumont, *Le renoncement dans les religions de l'Inde*, apéndice B en *Homo hierarchicus*, Gallimard, París, 1966, p. 335.
- 177, 16: *Satapatha Brāhmaṇa*, XII, 2, 3, 12 (trad. J. Eggeling).
- 177, 18: J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, en «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens», VIII, 1964, p. 2.
- 177, 33: C. Malamoud, *Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme*, en M. Biardreau y C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Presses Universitaires de France, París, 1976, p. 156.
- 178, 2: *Satapatha Brāhmaṇa*, I, 7, 4, 9 (trad. J. Eggeling).
- 178, 23: C. Malamoud, *Terminer le sacrifice...*, cit., p. 194.
- 178, 35: J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, cit., p. 4.
- 179, 13: L. Dumont, *La genèse chrétienne de l'individualisme*, cit., p. 126.
- 181, 2: *Ibid.*, p. 144.
- 183, 28: R. Cobb, *Becoming a Historian*, en *A Sense of Place*, Duckworth, Londres, 1975, p. 19.
- 183, 37: *Ibid.*, p. 20.
- 184, 12: L. Bloy, *L'âme de Napoleón*, cit, p. 271.
- 185, 24: R. Cobb, *L'Affaire Perken*, en *A Sense of Place*, cit., p. 76.
- 185, 30: R. Cobb, *Reactions to the French Revolution*, Oxford University Press, Londres, 1972, p. 20.
- 186, 19: *Ibid.*, p. 19.
- 188, 25: P. Valéry, *Cahiers*, Gallimard, París, 1973, vol. I, p. 313.
- 189, 4: *Ibid.*, p. 175.
- 189, 11: S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, en *Freud-Studienausgabe*, S. Fischer, Frankfurt, 1975, vol. III, p. 228.
- 189, 12: *Ibid.*, p. 263.
- 189, 17: *Ibid.*, p. 268.
- 189, 31: S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Freud-Studienausgabe*, cit., vol. IV, pp. 259-260.
- 189, 33: *Ibid.*, p. 260.
- 190, 12: *Ibid.*, pp. 260-261.
- 190, 29: *Ibid.*, p. 261.
- 191, 3: S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, cit., vol. III, p. 247.
- 190, 21: *Ibid.*, p. 231.
- 192, 3: S. Freud, *Das Unheimliche*, cit., vol. IV, p. 244.
- 192, 13: S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, cit., vol. III, p. 271.
- 192, 15: *Loc. cit.*
- 192, 19: *Ibid.*, p. 248.
- 192, 23: *Loc. cit.*
- 193, 3: S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Freud-Studienausgabe*, cit., vol. IX, pp. 223-224.
- 193, 6: S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, cit., vol. III, p. 248.
- 193, 9: *Loc. cit.*
- 193, 11: *Ibid.*, p. 249.
- 193, 13: W. Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, en *Werke*, cit., vol. XXIV, p. 399.
- 195, 13: K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en MEW, cit., vol. VIII, p. 115.
- 195, 19: A. de Tocqueville, *Souvenirs*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. XIII, p. 115.
- 195, 21: *Ibid.*, p. 139.
- 195, 38: *Ibid.*, p. 75.
- 196, 4: J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, cit., p. 205.
- 197, 5: G. Benn, *Altern als Problem für Künstler*, en *Gesammelte Werke*, Limes, Wiesbaden, 1962, vol. I, p. 577.
- 198, 5: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. I, p. 182.

- 198, 12: *Loc. cit.*
- 198, 13: *Ibid.*, p. 183.
- 198, 21: S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, en S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*, S. Fischer, Fráncfort, 1975, p. 306.
- 198, 21: S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, cit., vol. III, p. 270. 199, 16: *Ibid.*, p. 247.
- 199, 17: *Ibid.*, p. 248.
- 199, 31: *Ibid.*, p. 268.
- 199, 35: *Ibid.*, p. 237.
- 199, 36: *Loc. cit.*
- 199, 38: *Loc. cit.*
- 199, 40: *Loc. cit.*
- 200, 1: *Loc. cit.*
- 200, 2: *Loc. cit.*
- 200, 13: *Ibid.*, p. 239.
- 200, 36: O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Beck, Múnich, 1927, vol. I, p. 27.
- 201, 8: *Éxodo*, 14, 16.
- 201, 12: *Proverbios*, 19, 7-8.
- 201, 18: *Génesis*, 1, 10.
- 202, 2: S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Freud-Studienausgabe*, cit., vol. I, p. 516.
- 202, 5: C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Pion, París, 1971, p. 615.
- 202, 20: *Ibid.*, p. 597.
- 202, 29: *Ibid.*, p. 608.
- 202, 38: S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, en *Freud-Studienausgabe*, cit., vol. VII, p. 14.
- 203, 12: C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, cit., p. 603.
- 203, 30: *Loc. cit.*
- 204, 8: *Ibid.*, p. 608.
- 204, 12: *Loc. cit.*
- 204, 20: C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962, p. 295. 204, 29: *Ibid.*, p. 296
- 204, 33: *Ibid.*, p. 308
- 205, 14: *Ibid.*, p. 301
- 205, 33: *Ibid.*, pp. 301-302
- 206, 2: Fr. Von Gentz, en *Goethes Gespräche 1817-1832*, cit., p. 38.
- 206, 7: W. Goethe, *Briefe 1814-1832*, en *Werke*, cit., vol. XXI, p. 302.
- 206, 9: W. Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, en *Werke*, cit., vol. XXIV, p. 677.
- 206, 29: Eduard Genast, en *Goethes Gespräche 1817-1832*, cit., pp. 39-40.
- 207, 20: Bocaccio, *Decameron*, IV, 2.
- 207, 30: S. T. Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner*, vv. 59-60.
- 207, 38: *Ibid.*, vv. 117-118.
- 209, 12: Sade, *L'histoire de Juliette*, en *Oeuvres complètes*, Tête des Feuilles, París, 1973, vol. IX, p. 14.
- 209, 14: *Ibid.*, p. 15.
- 209, 21: H. Melville, *Moby-Dick*, cap. LXVII.
- 210, 36: *Ibid.*, cap. LXXVIII.
- 210, 1: *Ibid.*, cap. LXIX.
- 210, 17: *Loc. cit.*
- 210, 24: G. de Santillana, *La storia da riscrivere*, en *Reflections on Men and Ideas*, M.I.T. Press, Cambridge (MA), 1968, pp. 319-320.
- 211, 6: F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964, p. IX.
- 211, 8: *Loc. cit.*
- 211, 20: G. de Santillana, *Riflessioni sul fato. Fato antico*, en *Reflections...*, cit., p. 326.
- 212, 10: Platón, *Político*, 269 c-d.
- 212, 11: *Ibid.*, 269 d.
- 212, 14: *Ibid.*, 269 e.
- 212, 20: S. Weil, *Sur la science*, Gallimard, París, 1966, pp. 216, 245.

- 212, 22: S. Weil, *La source grecque*, Gallimard, París, 1953, p. 156.
- 214, 1: R. Guénon, *Études sur l'hindouisme*, cit., p. 263.
- 214, 6: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit., p. 680.
- 214, 11: *Ibid.*, p. 678.
- 215, 5: R. Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, París, 1946, p. 39.
- 216, 3: W. Benjamin [*Paralipomena zu Kafka*], en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort, 1977, vol. II, 3, p. 1219.
- 217, 7: F. Kafka, *Briefe*, S. Fischer, Fráncfort, 1959, pp. 333-334.
- 217, 12: W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp, Fráncfort, 1966, vol. II, p. 803.
- 217, 16: Victor Hugo, *Choses vues (1830-1848)*, Gallimard, París, 1972, p. 439.
- 218, 1: U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Werner Söders- tröm, Porvoo-Helsinki, 1938, p. 218.
- 218, 19: R. Hamayon, *Il n'y a pas de fumée sans dieu*, en «L'Ethnographie», CXVIII, 1977-2, núm. 74-75, p. 171.
- 218, 12: J. Bentham, [*The Philosophy of Economie Science*], en *Economie Writings*, Allen and Unwin, Londres, 1952, vol. I, p. 82.
- 219, 23: *Ibid.*, pp. 117-118.
- 219, 25: J. Bentham, fragmentos publicados en el *Appendice II*, en E. Halévy, *La for mation du radicalisme philosophique*, Félix Alcan, París, 1901, vol. I, p. 412.
- 219, 28: *Ibid.*, pp. 412-414.
- 219, 32: *Ibid.*, pp. 06
- 220, 5: *Ibid.*, pp. 08.
- 220, 27: *Loc. cit.*
- 221, 23: *Ibid.*, pp. 62-63.
- 221, 32: A. Blanqui, *L'éternité par les astres*, Baillièrre, París, 1872, p. 12.
- 223, 9: K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlín, 1974, p. 440.
- 223, 29: *Ibid.*, p. 438.
- 224, 3: R. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals*, en *Gesammelte Werke*, Dietz, Berlín, 1975, vol. V, p. 276.
- 224, 15: *Ibid.*, p. 274.
- 224, 18: E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburgo, 1971, p. 538.
- 224, 27: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo, 1952, p. 563.
- 226, 12: K. Marx, *Grundrisse...*, cit., p. 387.
- 226, 22: *Loc. cit.*
- 226, 34: *Loc. cit.*
- 227, 28: *Loc. cit.*
- 229, 18: *Ibid.*, p. 388.
- 229, 34: *Ibid.*, p. 376.
- 231, 4: *Ibid.*, pp. 79-80. 232, 26: *Ibid.*, p. 75.
- 233, 6: *Loc. cit.*
- 233, 17: *Loc. cit.*
- 233, 23: *Ibid.*, p. 76.
- 233, 31: *Ibid.*, p. 75.
- 234, 18: *Ibid.*, p. 77.
- 234, 29: *Ibid.*, p. 115.
- 235, 1: Aristóteles, *Política*, I, 9, 1257a, 16.
- 235, 8: K. Marx, *Grundrisse...*, cit., p. 271.
- 235, 31: K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, en MEW, cit., vol. XIII, p. 36. 236, 7: *Ibid.*, p. 34.
- 236, 15: *Ibid.*, p. 77.
- 236, 18: *Loc. cit.*
- 236, 20: *Loc. cit.*
- 237, 23: K. Marx, *Grundrisse...*, cit. p. 414.
- 237, 36: *Ibid.*, p. 324.
- 238, 4: *Ibid.*, p. 318.

- 238, 12: K. Marx, *Das Kapital*, en MEW, cit., vol. XXIII, p. 131
- 238, 20: *Ibid.*, p. 55.
- 239, 10: M. Griaule, *Dieu d'eau*, Éditions du Chêne, París, 1948, p. 238.
- 240, 10: K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, en MEW, cit., vol. XXVI, 2, pp. 110- 111
- 240, 24: K. Marx, *Grundrisse...*, cit. p. 635.
- 241, 14: *Ibid.*, p. 540.
- 241, 28: K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, en MEW, cit., vol. XXVI, 2, pp. 111
- 242, 9: *Loc. cit.*
- 242, 22: K. Marx, *Grundrisse...*, p. 90.
- 242, 28: D. Ricardo, *Absolute value and exchangeable value*, en *The Work and Correspondence of David Ricardo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, vol. IV, p. 361.
- 243, 5: K. Marx, *Grundrisse...*, cit., p. 90.
- 243, 8: *Loc. cit.*
- 243, 19: *Ibid.*, p. 133. 243, 36: *Ibid.*, p. 67. 244, 33: *Ibid.*, p. 387.
- 245, 22: E. M. [Edward Misselden], *The Circle of Commerce or the Balance of Trade, in Defence of Free Trade*, Nicholas Bourne, Londres, 1623, p. 94
- 246, 2: K. Marx, *Das Kapital*, en MEW, cit., vol. XXIII, p. 145.
- 246, 35: *Ibid.*, p. 127.
- 247, 3: *Ibid.*, p. 131.
- 247, 10: *Ibid.*, p. 145.
- 247, 29: K. Marx, *Grundrisse...*, cit. p. 136.
- 247, 33: F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, «Von der Erlösung».
- 248, 10: K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en MEW, cit., vol. III, p. 36.
- 249, 12: *Ibid.*, p. 45.
- 249, 18: *Ibid.*, p. 46.
- 251, 20: Paul Valéry, *Tel quel*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1962, vol. II, p. 706.
- 252, 1: Cl. Rulhière, *Anecdotes sur la Russie*, en *Histoire de l'anarchie de Pologne*, Nicolle et Desenne, París, 1807, vol. IV, p. 341.
- 254, 4: Madame de Staël, *De l'Allemagne*, Garnier-Flammarion, París, 1968, vol. I, p. 117.
- 254, 13: *Ibid.*, p. 121.
- 255, 7: F. Engels, *Anti-Schelling*, en MEW, cit., Ergbd. II, p. 163.
- 255, 35: A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit, Berlín, 1838, p. 85.
- 256, 1: *Ibid.*, p. 99.
- 256, 11: *Ibid.*, p. 114-115.
- 256, 17: *Ibid.*, p. 120.
- 256, 27: *Ibid.*, p. 121.
- 256, 32: *Ibid.*, p. 122.
- 256, 33: *Ibid.*, p. 129.
- 257, 5: *Ibid.*, p. 153.
- 257, 6: K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en MEW, cit., vol. III, p. 17.
- 257, 13: A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., p. 128.
- 257, 24: S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Adelphi, Milán, 1977, vol. II, p. 116.
- 259, 25: G. Fr. Daumer, *Das Christenthum und sein Urheber*, Kirchheim, Mainz, 1864, p. 135.
- 259, 28: E. M. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire*, cit., p. 9.
- 261, 20: P. Bourget, prefacio a *Le disciple*, Nelson, París, s. f., p. 8.
- 261, 21: *Ibid.*, p. 7.
- 261, 24: M. Barrés, *Le jardin de Bérénice*, Émile-Paul, París, 1910, p. 210.
- 261, 27: *Ibid.*, p. 64.
- 261, 32: P. Bourget, prefacio a *Le disciple*, cit., p. 5.
- 262, 36: P. Valéry, *Cahiers*, cit., vol. II, p. 1452.
- 265, 4: M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 203.
- 265, 6: *Ibid.*, p. 158.
- 265, 28: Lautréamont, *Poésies II*, en *Oeuvres complètes*, José Corti, París, 1958, p. 386. 265, 34: *Ibid.*, p. 373.
- 267, 33: K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en MEW, cit., vol. III, p. 168.

- 268, 4: *Ibid.*, p. 183.
- 268, 27: R. Luxemburg, *In revolutionärer Stunde*, en *Gesammelte Werke*, cit., vol. II, p. 34.
- 268, 31: V. I. Lenin, *Der Anarchismus*, Dietz, Berlín, 1953, p. 20.
- 271, 15: F. Dostoievski, *Ricordi dal sottosuolo*, Rizzoli, Milán, 1975, p. 158.
- 271, 33: *Ibid.*, pp. 36-37
- 273, 31: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Baedeker, Iserlohn, 1886, p. 292.
- 273, 34: *Loc. cit.*
- 273, 38: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, en *Werke*, W. de Gruyter, Berlín, 1970, vol. VII, 2, p. 176, fr. 10 [94].
- 274, 15: J. H. Mackay, *Max Stirner, Sein Leben und sein Werk*, Im Selbstverlag des Verfassers, Berlín-Charlottenburg, 1914, p. 158.
- 274, 23: K. Joël, *Philosophenwege*, Hermann Heyfelder, Berlín, 1901, p. 234.
- 274, 37: J. H. Mackay, *Max Stirner...*, cit., p. 6.
- 275, 1: *Ibid.*, p. 21.
- 276, 3: *Ibid.*, p. 19.
- 276, 11: *Ibid.*, p. 8.
- 276, 36: *Erinnerungen von Frau Ida Overbeck*, en C. A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena, 1908, vol. I, pp. 238-239.
- 276, 34: M. Stirner, *Der Einzige...*, cit., p. 35.
- 278, 27: *Ibid.*, p. 34.
- 282, 6: *Ibid.*, p. 213.
- 282, 34: K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *NEW*, vol. III, p. 35.
- 283, 2: M. Stirner, *Der Einzige...*, cit., p. 5.
- 283, 12: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit., p. 692.
- 283, 2: K. Marx, *Grundrisse...*, p. 80.
- 283, 29: *Ibid.*, p. 183.
- 283, 33: *Ibid.*, p. 592.
- 284, 2: *Ibid.*, p. 184.
- 284, 5: *Ibid.*, p. 188.
- 284, 11: Baudelaire, *Fusées*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 649.
- 284, 16: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit., p. 692.
- 285, 2: *Journal des Goncourt*, Fasquelle, París, 1902, vol. III (1866-1870), p. 248. 285, 8: Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, cit., p. 694.
- 285, 9: Baudelaire, *Fragments divers*, en *Oeuvres complètes*, ed. Le Dantec, Gallimard, París, 1954, p. 1282.
- 285, 12: Baudelaire, *Poésies de jeuneuse*, en *Oeuvres complètes*, ed. Pichois, cit., vol. I, p. 206.
- 285, 13: Baudelaire, *Titres et canevas*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 594.
- 286, 2: Baudelaire, *[Canevas des «Lettres dim atrabiliaire»]*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 781.
- 286, 6: Baudelaire, carta a A. Villemain del 11 de diciembre de 1861, en *Correspondance*, Gallimard, París, 1973, vol. II, p. 194.
- 286, 6: Baudelaire, *Titres et canevas*, cit., p. 594.
- 286, 11: A. de Vigny, de una agenda inédita, fragmento publicado por Claude Pichois en Baudelaire, *Correspondance*, cit., vol. II, p. 751.
- 286, 14: *Loc. cit.*
- 286, 16: Baudelaire, *L'esprit et le style de M. Villemain*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. II, pp. 192, 194.
- 286, 18: Baudelaire, carta a Victor de Laprade del 23 de diciembre de 1861, en *Correspondance*, cit., vol. II, p. 199.
- 286, 20: Baudelaire, carta a Madame Aupick del 25 de diciembre de 1861, en *Correspondance*, cit., vol. II, p. 203.
- 285, 23: Poulet-Malassis, en *Baudelaire devant ses contemporains*, a cargo de W. T. Bandy y C. Pichois, U.G.E., París, 1967, p. 162.
- 287, 8: K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, en *Gesammelte Schriften*, Schwabe, Basel, 1975, vol. II, p. 995.
- 287, 11: U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, cit., p. 567. 287, 13: Baudelaire, *Titres et canevas*, cit., p. 598.
- 287, 16: T. Gautier, *Souvenirs romantiques*, Garnier, París, 1929, p. 267.
- 287, 19: Baudelaire, carta a Manet del 28 de octubre de 1865, en *Correspondance*, cit., vol. II, p. 539.

- 287, 24: F. Kafka, *[Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung, und den wahren Weg]*, en *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, S. Fischer, Fráncfort, s. f. [1982], p. 31.
- 288, 9: Baudelaire, *Le spleen de París*, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 339.
- 288, 30: J. Laforgue, carta a Ephrussi del 9 de abril de 1882, en J. Laforgue, *Mélanges posthumes*, Mercure de France, París, 1903, p. 258.
- 288, 35: J. Laforgue, *Pensées et paradoxes*, en *Mélanges posthumes*, cit., p. 16.
- 289, 5: J. Laforgue, *Paysages et impressions*, en *Mélanges posthumes*, cit., p. 35. 289, 7: *Loc. cit.*
- 289, 7: *Loc. cit.*
- 289, 10: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit. p. 91.
- 289, 28: R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982, p. v.
- 290, 25: A de Gobineau, *Les Pléiades*, Plon, París, 1963, p. 34.
- 291, 5: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit. p. 57.
- 291, 7: *Ibid.*, p. 58.
- 291, 11: *Ibid.*, p. 124.
- 291, 16: *Ibid.*, p. 316.
- 291, 19: *Ibid.*, p. 342.
- 291, 21: *Ibid.*, p. 114.
- 291, 22: *Ibid.*, p. 169.
- 291, 23: *Ibid.*, p. 352.
- 291, 26: *Ibid.*, p. 200.
- 292, 2: *Ibid.*, p. 136-137.
- 292, 5: *Ibid.*, p. 273.
- 292, 10: Sainte-Beuve, *Lettres inédites à Collombet*, Société Française d'imprimerie et Librairie, París, 1903, p. 238.
- 293, 25: H. Walpole, *Memoirs of the Reign of King George the Third*, Lawrence and Bullen-Putnam, Londres-Nueva York, 1894, vol. II, pp. 169-170.
- 293, 28: E. y J. de Goncourt, *La duchesse de Châteauroux et ses soeurs*, Charpentier, París, 1879, p. 48.
- 294, 3: E. y J. de Goncourt, *Madame de Pompadour*, Fasquelle, París, 1903, p. 151.
- 294, 15: *Mémoires de Madame du Hausset...*, cit., p. 79.
- 294, 18: *Ibid.*, p. 71.
- 294, 23: V. Hugo, *La pitié suprême*, Calmann Lévy, París, 1879, p. 4.
- 294, 26: *Ibid.*, p. 20.
- 294, 39: Cardenal de Bernis, carta al conde de Stainville del 31 de marzo de 1757, en *Mémoires et lettres de F.-J. de Pierre Cardinal de Bernis*, Plon, París, 1878, vol. II, p. 198.
- 295, 17: R. A. Stein, *Presentation de l'oeuvre posthume de Marcel Granet: «Le Roi boit»*, en «L'Année Sociologique», III, 1952, pp. 63-64.
- 295, 30: *Chronique de la Régence et du regne de Louis XV ou Journal de Barbier*, première série, 1718-1726, Charpentier, París, 1866, p. 212.
- 296, 7: Duc de Broglie, *Le secret du Roi*, Calmann Lévy, París, 1878, vol. II, p. 421. 296, 30: Billeto de Luis XV publicado por E. y J. de Goncourt en *Portraits intimes du XVIII siècle*, première série, Charpentier, París, 1878, p. 259.
- 296, 37: Sophie Arnould, de los *Papiers inédits de Sophie Arnould* de la colección Goncourt, publicado por E. y J. de Goncourt, *ibid.*, p. 260.
- 297, 14: *Mémoires de Madame du Hausset...*, cit., p. 146.
- 297, 30: *Mémoires de Madame du Hausset...*, cit., p. 147.
- 298, 6: *Mémoires inédits de Madame la Comtesse de Genlis*, Colburn, París-Londres, 1825, vol. III, pp. 32-33.
- 298, 13: Carta del cardenal de Bernis, en F. Masson, *Le cardinal de Bernis depuis son ministère*, Plon, París, 1884, p. 383.
- 298, 21: Carta de Madame Louise al cardenal de Bernis del 3 de septiembre de 1787, en P. Sommervogel, *Gustave III et le Cardinal de Bernis*, en «Études religieuses, historiques et littéraires par des Pères de la Compagnie de Jésus», XIV, quatrième série, tome IV, 1869, p. 198.
- 301, 33: A. Warburg, *Burckhardt-Übungen (1927)*, publicado en E. H. Gombrich, *Aby Warburg*, The Warburg Institute, Londres, 1970, p. 274.

- 302, 2: Sainte-Beuve, *De la littérature industrielle*, en *Portraits contemporains*, Calmann Lévy, París, 1889, vol. II, p. 448.
- 303, 11: Stendhal, *Project d'article pour le Rouge et le Noir*, en *Romans et nouvelles*, cit., vol. I, p. 702.
- 305, 14: Fénelon, *Supplément à l'examen de conscience*, en *Écrits et lettres politiques*, Bossard, París, 1920, pp. 79-80.
- 305, 18: Tucídides, *Historiarum*, V, p. 105.
- 305, 19: C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Greven, Colonia, 1950, p. 30.
- 305, 30: C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlín, 1974, p. 123.
- 305, 34: C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 26.
- 306, 29: C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 271.
- 307, 15: *Mémoires et relations politiques du baron de Vitrolles*, cit., vol. I, p. 316.
- 307, 28: *Ibid.*, p. 326.
- 309, 4: V. Hugo, *Choses vues (1830-1848)*, cit., p. 110.
- 315, 30: Cl. Rulhière, *Anecdotes sur la Russie*, cit., p. 336.
- 315, 31: *Ibid.*, p. 338.
- 316, 3: *Ibid.*, p. 339.
- 316, 7: *Ibid.*, p. 334.
- 316, 18: W. Benjamin, *Briefe*, cit., vol. I, p. 470.
- 316, 18: *Ibid.*, p. 462.
- 316, 21: W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, en *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, 1, p. 315.
- 316, 26: *Loc. cit.*
- 316, 31: *Loc. cit.*
- 317, 1: W. Benjamin, *Über Haschisch*, Suhrkamp, Fráncfort, 1972, p. 131.
- 317, 3: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 2, p. 1213.
- 317, 15: W. Benjamin, *Über Haschisch*, cit., p. 131.
- 318, 21: *Mémoires de Aimée de Coigny*, cit., p. 239.
- 318, 28: *Journal des Goncourt*, Charpentier, París, 1895, vol. VIII (1889-1891), p. 53.
- 319, 12: Prince de Ligne, *Mémoires*, cit., p. 94.
- 320, 22: *Ibid.*, pp. 92-93.
- 321, 12: Stendhal, crónica de noviembre de 1824 para el «London Magazine», en *Courrier anglais*, cit., 1936, vol. IV, p. 16.
- 321, 31: *Ibid.*, p. 18.
- 321, 39: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 50.
- 322, 14: Fénelon, *Lettres spirituelles*, en *Oeuvres spirituelles*, Le Clere, París, 1802, vol. IV, p. 37.
- 322, 20: *Ibid.*, p. 301.
- 322, 26: *Ibid.*, p. 120.
- 322, 33: *Ibid.*, pp. 209-210.
- 322, 36: *Ibid.*, pp. 124-125.
- 323, 1: *Ibid.*, p. 291.
- 323, 14: Saint-Simon, *Mémoires*, cit., vol. IV, p. 606.
- 323, 19: Fénelon, *Lettres spirituelles*, cit., vol. III, p. 409.
- 323, 26: Saint-Simon, *Mémoires*, cit., vol. IV, p. 607.
- 323, 30: Fénelon, *Lettres spirituelles*, cit., vol. III, p. 144.
- 323, 32: Saint-Simon, *Mémoires*, cit., vol. IV, p. 608.
- 323, 38: V. Hugo, *Écrit en 1846*, de *Les contemplations*, en *Oeuvres poétiques*, París, 1978, vol. II, p. 680.
- 324, 12: *Ibid.*, p. 671.
- 324, 13: *Ibid.*, p. 679.
- 324, 15: *Ibid.*, p. 678.
- 324, 19: V. Hugo, *Ce que dit la bouche d'ombre*, de *Les contemplations*, cit., p. 815.
- 324, 22: *Ibid.*, p. 821.
- 324, 27: *Ibid.*, p. 819.
- 324, 29: *Ibid.*, p. 821.
- 324, 33: *Ibid.*, p. 819.

- 325, 4: W. Goethe, *Wilhelms Meisters Wanderjahre*, en *Werke*, cit., vol. VIII, p. 40. 325, 17: J. Levallois, *Sainte-Beuve*, Didier, París, 1872, p. 13.
- 325, 19: Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe...*, cit., vol. I, p. 72.
- 325, 23: *Loc. cit.*
- 325, 36: Sainte-Beuve, *Du génie critique et de Bayle*, de *Portraits littéraires*, cit., vol. I, p. 983.
- 325, 40: *Ibid.*, pp. 984-985.
- 326, 13: Sainte-Beuve, *Mes livres*, de Joseph Delorme, en *Poésies complètes*. Charpentier, París, 1855, p. 80.
- 326, 38: Sainte-Beuve, *Notes et pensées*, en *Causeries du lundi*, cit., vol. XI, p. 442.
- 327, 11: Restif de la Bretonne, *Les nuits de París*, Aux trois compagnons, París, 1947, p. 306.
- 328, 8: [L.-S. Mercier], *L'an deux mille quatre-cent-quarante*, [París], 1786, vol. I, p. 352.
- 328, 13: *Ibid.*, vol. III, p. 181.
- 328, 38: L.-S. Mercier, *Tableau de París*, Pfluger, París, 1904, vol. III, pp. 131-132. 329, 7: *Ibid.*, p. 132.
- 329, 14: *Ibid.*, p. 136.
- 329, 17: *Ibid.*, p. 137.
- 329, 21: *Loc. cit.*
- 329, 23: *Loc. cit.*
- 329, 26: *Ibid.*, p. 138.
- 330, 12: Talleyrand, *Mémoires*, cit., p. 120.
- 330, 14: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. I, p. 126.
- 330, 26: Diderot, *Le neveu de Rameau*, en *Oeuvres*, Gallimard, París, 1969, p. 395. 331, 4: L.-S. Mercier, *Tableau de París*, cit., vol. III, p. 138.
- 331, 8: E. y J. de Goncourt, *Histoire de la Société française pendant la Révolution*, Quantin, París, 1889, p. 183.
- 331, 16: J. Dusaulx, *L'oeuvre de sept jours*, en *Mémoires sur la Bastille*, Librairie des Bibliophiles, París, 1889, p. 190.
- 331, 31: [Restif de la Bretonne], *Le Palais Royal*, Au Palais-Royal, París, 1790 [pero Christiaens, Bruselas, s. f.], vol. I, p. 14.
- 331, 8: E. y J. de Goncourt, *Histoire de la Société française pendant la Révolution*, cit., p. 184.
- 332, 17: Baudelaire, *Le spleen de París*, cit., p. 361.
- 332, 29: H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine. La Révolution*, cit., vol. I, pp. 41-42.
- 332, 30: J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, cit., vol. I, p. 126.
- 333, 4: *Napoléon inconnu, papiers inédits (1786-1793), publiés par Frédéric Masson et Guido Biagi*, Ollendorff, París, 1895, vol. I, pp. 181-182.
- 333, 20: Colette, *De ma fenêtre*, en *Oeuvres complètes*, Le Fleuron, París, 1950, vol. XII, p. 361.
- 333, 22: Baudelaire, *De l'essence du rire*, cit., p. 530.
- 333, 26: *Ibid.*, p. 528.
- 333, 34: *Ibid.*, p. 529.
- 333, 40: *Loc. cit.*
- 334, 3: *Loc. cit.*
- 334, 7: *Ibid.*, p. 528.
- 335, 15: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften*, cit. vol. V, 2, p. 1.046.
- 335, 21: Plutarco, *Vita Romuli*, XI, 1.
- 335, 26: A. Piganiol, *Recherches sur le jeux romains*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Estraburgo, 1932, p. 9.
- 335, 29: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, 2, p. 1045.
- 335, 34: *Loc. cit.*
- 335, 38: Catón in Festo, *De significatione verborum*, ed. Lindsay, p. 144, 18-21. 336, 12: Plutarco, *Vita Romuli*, XI, 1.
- 336, 27: W. Benjamin, *Briefe*, cit., vol II, p. 731
- 337, 11: L. F. Céline, *Lettres à des amies*, cit., p. 263.
- 337, 18: *Mémoires de Barras*, cit., vol. IV, p. 257.
- 337, 31: H. Chr. Freiherr von Gagern, *Herr Talleyrand und sein Verhältnis zuden Deutschen*, en *Mein Anteil an der Politik*, Brockhaus, Leipzig, 1845, vol. V, p. 204.
- 338, 10: *Mémoires et relations politiques du baron de Vitrolles*, cit., vol. III, p. 128.
- 338, 22: Stendhal, *M. de Talleyrand*, en *Mélanges de politique et d'histoire*, Le Divan, París, 1933, pp. 111, 117.

- 338, 27: *Ibid.*, p. 111.
- 338, 33: *Lettre adressée par Mme la duchesse de Talleyrand à l'abbé Dupanloup*, 10 de mayo de 1839, en Duchesse de Dino, *Chronique de 1831 à 1862*, cit., vol. I, p. 239.
- 339, 4: *Documents de Mgr Dupanloup*, texto publicado en B. de Lacombe, *La vie privée de Talleyrand*, Plon-Nourrit, París, 1910, p. 281.
- 339, 25: Talleyrand, *Mémoires*, cit., pp. 44-45.
- 340, 5: *Ad Romanos*, 13, 1.
- 340, 17: *Lettre adressée par Mme la duchesse de Talleyrand...*, cit., p. 233.
- 340, 21: *Récit fait par l'abbé Dupanloup de ses relations avec M. de Talleyrand*, en B. de Lacombe, *La vie privée de Talleyrand*, cit. p. 345.
- 340, 24: *Ibid.*, p. 351.
- 341, 1: Sainte-Beuve, *Talleyrand*, en *Nouveaux lundis*, Calmann Lévy, París, 1884, vol. XII, p. 107.
- 341, 8: *Ibid.*, p. 110.
- 341, 18: [H. Chr. Freiherr von Gagern], *Mein Antheil an der Politik*, Cotta, Stuttgart-Tübingen, 1823, vol. I, p. 105.
- 341, 29: Sainte-Beuve, *Talleyrand*, cit., p. 112.
- 341, 40: B. de Lacombe, *La vie privée de Talleyrand*, cit., p. 287.
- 342, 1: *Récit fait par l'abbé Dupanloup...*, en B. de Lacombe, *La vie privée...*, cit., vol. I, p. 368.
- 342, 10: [H. Chr. Freiherr von Gagern], *Mein Antheil an der Politik*, cit., vol. I, p. 128. 342, 26: Carta de Pauline de Périgord a una amiga, publicada en G. Lacour-Gayet, *Talleyrand*, cit., vol. III, p. 401.
- 342, 29: *Loc. cit.*
- 343, 37: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, cit., vol. II, p. 905.
- 343, 4: Carta de Sainte-Beuve a Nefftzer del 8 de marzo de 1869, publicada en Sainte-Beuve, *Talleyrand*, cit., p. 132.
- 344, 6: Sainte-Beuve, *Talleyrand*, cit., p. 114.
- 344, 9: M. Colmache, *Revelations of the Life of Prince Talleyrand*, Henry Colburn, Londres, 1850, p. 342.
- 344, 19: *Ibid.*, p. 345.
- 344, 25: *Ibid.*, p. 346.
- 344, 29: *Loc. cit.*
- 344, 34: *Ibid.*, p. 348.
- 345, 6: *Loc. cit.*
- 346, 20: Sainte-Beuve, *Le Cahier vert*, cit., p. 168.
- 346, 22: *Ibid.*, p. 88.
- 347, 7: Sainte-Beuve, *Correspondance*, Calmann Lévy, París, 1878, vol. II, p. 391. 347, 13: Sainte-Beuve, *Mathieu Marais*, en *Nouveaux lundis*, cit., vol. IX, p. 17.
- 347, 17: Sainte-Beuve, *Chateaubriand (1844)*, en *Portraits contemporains*, Calmann Lévy, París, s.f., vol. I, p. 49.
- 347, 24: Sainte-Beuve, *Madame Récamier*, en *Causeries du lundi*, cit., vol. I, p. 135. 348, 5: Sainte-Beuve, *Joseph Delorme*, en *Premiers lundis*, de *Oeuvres*, cit., p. 379.
- 348, 9: Sainte-Beuve, *Chroniques parisiennes*, Calmann Lévy, París, 1876, p. 154.
- 348, 21: *Ibid.*, p. 221.
- 348, 26: *Ibid.*, p. 222.
- 348, 33: *Loc. cit.*
- 348, 40: Abbé Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa Réforme*, Ambroise Bray, París, 1866, vol. I, p. 113.
- 349, 21: Tallemant des Réaux, *Historiettes*, Gallimard, París, 1980, vol. II, p. 217.
- 349, 24: *Loc. cit.*
- 349, 26: Retz, *Mémoires*, Gallimard, París, 1961, p. 159.
- 349, 28: Chateaubriand, *Vie de Rancé*, en *Oeuvres romanesques et voyages*, Gallimard, París, 1969, vol. I, p. 1377.
- 350, 14: [Daniel de Larroque], *Les véritables motifs de la conversion de l'abbé de la Trappe*, Dumarteaup, Colonia, 1685, p. 78.
- 350, 23: Chateaubriand, *Vie de Rancé*, cit., p. 1023.
- 350, 30: *Loc. Cit.*